Einleitung
in die
speculative Philosophie
oder
Metaphysik
zum Gebrauche der Vorlesungen
von
Christian Gottfried Schütz
Prof. zu Halle.

Lemgo
in der Meyerschen Buchhandlung. 1776.

Inhalt *)

Vorbericht.

a. Begriff der Philosophie §. 1.

b. Begriff der Metaphysik §. 2.

c. Theile der Philosophie §. 3.

d. Quellen der Metaphysik §. 4.

e. Hauptabtheilung des folgenden §. 5.

Erstes Hauptstück. Die Natur des Menschen.

Erster Abschnitt. Physiologische Lehnsätze den menschlichen Körper betreffend. §. 6 = 21.

*) Ein gewisser ***tus bekam zufälliger Weise, die ersten Bogen dieses Lehrbuchs zu sehn, und weil er sahe, daß es sich nicht mit dem Satze des Widerspruchs anfieng, so warnte er jedermann davor, mit dem Ausdrucke: Metaphysik sey zwar überhaupt zu nichts zu gebranchen, aber wenn ja noch was dran wäre, so wäre es die Ontologie. Da kämen aber jetzt metaphysische Compendien heraus, die hätten keine Ontologie. — Diesem guten Manne und seines gleichen zu gefallen, welche den ersten Bogen gleich ansehn können, was das ganze Buch enthält, habe ich das Wort Ontologie in dem Verzeichniß des Inhalts so groß drucken lassen, als es angieng.

Zweyter Abschnitt. Ueber die Natur der menschlichen Seele überhaupt. §. 22 = 45.

Dritter Abschnitt. Besondere Entwickelung der verschiedenen Fähigkeiten der Seele.

A. Der Erkenntnißkräfte

α. an sich

I. Von den Empfindungen

a. den äußerlichen §. 46 = 61.

b. den innerlichen §. 62.

c. den Verhältnissen beyder §. 63.

d. den Zuständen der Seele die aus ihnen entstehn §. 64.

II. Von der Aufmerksamkeit

a. ihren Quellen §. 65 = 69.

b. Erfolg §. 70.

c. Fortschreitung §. 71.

d. besonderer Anwendung auf die Aehnlichkeiten der Dinge §. 72. 73.

III. Von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft

A. Zustand der Seele nach der Empfindung §. 74.

B. Ge=

B. Gedächtnis
a. Gedächtnisimpressionen §. 75.
b. Fassungskraft, oder Empfänglichlichkeit §. 76.
c. Behalten der Ideen §. 78.
d. Erinnerung §. 79 = 81.
e. Vollkommenheiten des Gedächtnisses überhaupt, und Verhältnis gegen die Empfindung §. 82. 83.
C. Einbildungskraft
a. mechanische Phantasie §. 84 = 90.
b. geistige Phantasie §. 91.
c. Verhältnisse der Phantasie gegen die Empfindung und das Gedächtnis §. 92. gegen den Körper §. 93. und gegen das Vergnügen §. 94.
IV. Vom Verstande
a. allgemeine Begriffe und Worte §. 95 = 98.
b. Urtheile und Schlüsse §. 99 = 105.
c. Gewisheit, Wahrheit und Schein §. 106 = 107.

d. Verhältnisse des Verstandes gegen das Vergnügen und den Körper §. 109 = 110.

V. Von der Vorhersehung

1. der Einbildungskraft

2. des Verstandes.

β. in Beziehung auf einander, Verbindung und Reihen der Ideen §. 114 = 117.

γ. Entwickelung der allgemeinsten Begriffe des menschlichen Verstandes, oder

Ontologie

a. die Begriffe selbst §. 118 = 145.

b. die nächsten Folgen daraus §. 146 = 168.

B. Der Begehrungskräfte

I. Theorie des Vergnügens.

1. Natur des eigentlichen Vergnügens §. 179 = 175.

2. der Zufriedenheit §. 176.

3. des Misvergnügens §. 177 u. f.

4. Verhältnis der Seele gegen den Körper in Absicht des Vergnügens §. 183.

II. Begierden und Leidenschaften

a. Begierden

1. Quellen der Begierden §. 184-187

2. Bewegungsgründe §. 188. 189.

3. Stärke der Begierden §. 190.

4. Abänderung derselben §. 191.

5. Verhältnisse gegen die Erkenntniskraft §. 192.

6. Folge der Begierden §. 193.

b. Leidenschaften

1. Erklärung und Eintheilung §. 194.

2. Besondre Abhandlung §. 195.

c. Instincte §. 204.

C. Die aus dem Gebrauche der Seelenkräfte entstehenden Zustände der Seele.

1. Fertigkeiten §. 205. 206.

2. Gewohnheit §. 207.

3. Neigung §. 208 u. f.

4. Anlagen zu besondern Genie und Gemüthsarten §. 209. 210.

Vierter Abschnitt. Verhältnisse der Seele und des Körpers gegen einander.

a. Einfachheit der Seele §. 211.
b. Daseyn und Natur der Körper §. 212-214.
c. Aehnlichkeit zwischen der Seele und den Körper §. 216.
d. Hypothesen zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen der Seele und ihrem Körper §. 217-220.
e. Wechselseitiger Ersatz der Seelenwirkungen und Nervenwirkungen durcheinander §. 221.
f. Ausdruck der Seele durch den Körper §. 222.

Zweytes Hauptstück. Die Zustände des einzelnen Menschen

1. Ursprung der Menschen
a. Anzeige der verschiedenen Theorien der körperlichen Generation §. 224.
b. Meinung vom Ursprung der Seele §. 225.
2. Angebohrne Beschaffenheiten §. 226.
a. Genie §. 227.

b. Tem-

b. Temperament §. 228.

c. Verhältnisse beider gegeneinander §. 229

3. Alter des Menschen

a. der Embryo und das Kind §. 230.

b. der Knabe §. 231.

c. der Jüngling und der Mann §. 232.

d. der Greis §. 233.

4. Leben, Gesundheit, Krankheit und Tod §. 234.

Drittes Hauptstück. Der Mensch in Gesellschaft mit andern.

1. Blos thierischer Zustand des Menschen §. 235.

2. Erster Ursprung des Menschengeschlechts §. 237.

3. Geschlechterunterschiede §. 237.

4. Ursprung der Gesellschaft und Sprache

5. Stand der Wildheit §. 239.

6. Policirter Zustand §. 240 = 242.

Viertes Hauptstück. Vergleichung des Menschen mit den Thieren.

Inhalt.

1. Algemeiner Begriff von Thieren §. 243.

2. Betrachtung der Thiere §. 244 = 249.

3. Unterschied zwischen den Menschen und unvernünftigen Thieren §. 250.

Fünftes Hauptstück. Vergleichung des Menschen mit Gott und der Welt.

Erster Abschnitt. Vom Daseyn und Eigenschaften Gottes.

Erster Artikel. Beweise des Daseyns und der Eigenschaften Gottes a priori.

1. Beweis aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens §. 351 = 262.

2. Kant's Beweis §. 263 f.

Zweyter Artikel. Beweis des Daseyns und der Eigenschaften Gottes aus der Betrachtung der Welt.

1. Die Zufälligkeit der Welt beweist ein erstes nothwendiges Wesen §. 278. f.

2. Die Einheit der Welt beweiset einen einzigen Urheber, einen einzigen Gott §. 284 f.

3. Die

3. Die Kräfte der Substanzen in der Welt beweisen einen allmächtigen Schöpfer §. 288 f.

4. Die Vollkommenheit der Welt beweist Gottes höchste Weisheit und Allwissenheit §. 291 f.

5. Die Glückseligkeit empfindender Wesen beweist einen höchst gütigen Schöpfer §. 299.

Hrn. Garve Vorstellung dieser Beweisart §. 204. Anmerkung.

Anhang zum ersten Abschnitt. Kurze Vorstellung der Meinungen der Alten von den ersten Ursachen der Dinge, aus Hrn. Batteux Geschichte der Meynungen v. d. e. Urs.

Zweyter Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Menschen gegen Gott §. 305. f.

Erster Artikel. Von der Vorsehung Gottes über das menschliche Geschlecht.

1. Gründe zum Beweise dieser Vorsehung

2. Beantwortung der Zweifel dagegen
a. aus dem Daseyn moralischer Uebel
b. aus dem Daseyn der physikalischen
aa. des Schmerzens
bb. des Todes.
א. Beweise der Unsterblichkeit der Seele.
ב. Vermuthungen über den Zustand des Menschen nach dem Tode.
Zweyter Artikel. Von der Religion des Menschen.
Dritter Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Menschen gegen die Welt überhaupt.
1. gegen die Körperwelt
2. gegen die Geisterwelt.
Anhang. Verzeichniß metaphysischer Schriften.

Einleitung
in die
speculative Philosophie
oder
Metaphysik.

Einleitung
in die
speculative Philosophie
oder
Metaphysik.

Vorbericht.

§. 1.

Philosophiren heißt den Zusammenhang der Dinge, oder die Verhältnisse zwischen Gründen und Folgen, Ursachen und Wirkungen untersuchen. Nach dieser Bedeutung des Worts Philosophie läßt sich keine Wissenschaft denken, die nicht mit philosophischem Auge betrachtet, oder philosophisch behandelt werden könne. Man hat aber auch das Wort Philosophie für einen

Inbegriff gewisser Wissenschaften genommen; und es konnte nicht anders seyn, daß nach den Erklärungen, die man davon angab, bald mehr, bald weniger dazu gerechnet wurde, und überhaupt der Bezirk der Philosophie unbestimt blieb.

§. 2.

Eben so ist es der Metaphysik gegangen. Die Geschichte derselben zeigt, daß wie ihr Name, also auch ihr Inhalt sehr zufälligen Ursprungs sey, und die Bestimmungen darüber sehr verschieden ausfallen. Indessen ist man in neuern Zeiten meistens darin übereingekommen, daß Metaphysik erste Grundsätze der menschlichen Erkenntniß enthalten solle, ob es gleich ungereimt war, aus diesem Begriffe die Anzahl ihrer Theile demonstriren zu wollen.

§. 3.

Der Gegenstand der Philosophie ist der Mensch, und alles was sich auf dem Menschen bezieht; in so fern dabey nicht blos beobachtet, nicht Quantität gemessen, sondern Beschaffenhei-

heiten, Ursachen und Wirkungen, Gründe und Folgen untersucht werden. Der Unterschied zwischen historischer, mathematischer, und philosophischer Erkenntniß ist unveränderlich wahr. Die ganze Philosophie ist entweder theoretisch, oder praktisch. Jene giebt Lehrsätze, und Hypothesen zur Erklärung der Erscheinungen, diese aber Regeln zum Gebrauche der Kräfte des Menschen an. Die theoretische Philosophie untersucht entweder Erscheinungen äusserlicher Sinne; oder Gegenstände, die nicht in die äusserlichen Sinne fallen. Jene könnte man partem philosophiae contemplatiuam nennen; die letztere hat man bereits die speculative Weltweisheit genannt; und diese ist mit der Metaphysik einerley.

§. 4.

Die Hauptquelle der speculativen Philosophie ist die Betrachtung des menschlichen Geistes. Darauf beziehen sich alle ihre Theile; von ihr erhalten sie Deutlichkeit und Gewißheit; und eben daher wird ihr Nutzen, und die ihr angemessene Methode begreiflich.

§. 5.

Alles was dem angegebenen Begriffe gemäß, zur speculativen Philosophie gerechnet werden kan, bringe ich unter fünf Hauptstücke zusammen.

1. Die Natur des Menschen.
2. Die Zustände des einzelnen Menschen.
3. Der Mensch in Gesellschaft mit andern.
4. Der Mensch in Vergleichung mit den Thieren.
5. Der Mensch in Vergleichung mit Gott und der Welt.

Erstes Hauptstück.

Die Natur des Menschen.

Erster Abschnitt.

Physiologische Lehnsätze den menschlichen Körper betreffend.

§. 6.

Die Natur des menschlichen Körpers ist der Inbegriff aller Kräfte seiner Bestandtheile. Dahin gehören 1) die Kräfte, die ihm als Körper überhaupt zukommen, **die physicalische Natur**; 2) diejenigen, welche er als Maschine besitzt, die **mechanische**; insbesondere 3) die Kräfte, die ihm als einer organischen Maschine eigen sind; **die organische Natur**. Hauptsächlich aber 4) diejenigen Kräfte, welche ihm ausserdem noch als einem zum Dienst eines denkenden Wesens bestimten Werkzeuge zugehören, und welche die **thierische Natur** desselben ausmachen.

§. 7.

Ein Körper, der einem denkenden Wesen zum Werkzeuge dienen sollte, muste so eingerichtet

richtet seyn, daß durch ihn die Seele Vorstellungen von den Dingen ausser ihr erhalten, und ihre Kräfte ausser sich in Wirkungen äussern könnte. Das erste wird in dem menschlichen Körper durch die Sinnlichkeit der Nerven, das letzte durch die Reitzbarkeit und Bewegung der Muskeln vollführt.

§. 8.

Die Nerven sind feine markigte Schnüre, deren Ursprung das Gehirnmark ist, von welchem sie als Fortsätze zu betrachten, und sich theils unmittelbar in das Haupt, theils durch das Rückenmark in den ganzen übrigen Körper verbreiten. Die eigentlichen Nervenkräfte lassen sich nicht aus physischen Bewegungsgesetzen erklären. Auch ist noch unausgemacht, wodurch die Nerven ihre Wirkungen äussern, ob durch feste Theile z. E. das Mark; oder durch ein feines Fluidum, das man Nervensaft oder Lebensgeister nennt. Inzwischen hat das letzte sehr viel Wahrscheinlichkeit; und wenn man sich auch für keine von beiden Hypothesen erklärt, so kan man doch den Ausdruck Lebensgeister nicht wohl entbehren, um das Mittel der Erscheinungen, welche die Nerven hervorbringen, kurz auszudrücken. Nur in dieser Bedeutung werde ich künftig diesen Ausdruck brauchen.

§. 9.

§. 9.

Alle Veränderungen der Nerven zielen entweder darauf ab, eine Vorstellung in der Seele, oder eine Bewegung in den Muskeln hervorzubringen. Jene heißen **aufsteigende**, oder **aufwärts gehende**, oder auch **äussere**, diese aber **niedersteigende**, oder **abwärts gehende** oder auch **innere Nerveneindrücke**. Ein äusserer Eindruck kan entweder in der Spitze, oder in jedem Punkte desselben nach seinem Anfange zu gemacht werden, so wie ein innerer, so wol in seinem Anfangspunkte, als auch in jedem andern Punkte nach der Spitze zu entstehen kan.

§. 10.

Der **äussere Nerveneindruck**, wenn er eine wirkliche Vorstellung in der Seele hervorbringen soll, muß bis ins Gehirn fortgepflanzt werden, und in dessen Marke einen besondern Eindruck erregen, welchen man eine **materielle Idee** nennt. Wenn aber auch ein äusserer **Nerveneindruck** nicht bis ins Gehirn fortgepflanzt wird, folglich auch in der Seele keine Vorstellung erregt, so kan er doch in den Muskeln eben die Bewegungen veranlassen, die in dem Falle, daß jenes geschehen wäre, entstanden seyn würden.

§. 11.

Der **innere Nerveneindruck** hängt entweder von dem Einflusse der Seele auf das Ge-

hirn, oder von jeder andern Ursache ab, die den Nerven so zu rühren vermag, daß die Bewegung abwärts vom Gehirne geleitet wird.

§. 12.

Folglich wenn auf einen äussern **Eindruck in den Nerven** eine Bewegung in dem Körper erfolgt; so kan diese 1) durch die Kraft der Seele, mittelst der Kräfte des Gehirns und der Nerven; 2) ohne Wirkung der Seele durch die Kräfte des Gehirns und der Nerven; 3) ohne Wirkung der Seele und des Gehirns blos durch Nervenkräfte erfolgen. Eben so ist eine Bewegung, die durch den Einfluß der Seele, mittelst eines innern Eindrucks in das Gehirn entstehen kan, und oft wirklich entsteht, nicht nothwendig eine Folge dieses Einflusses; sie kan durch blosse thierische Kräfte des Gehirns, ja auch ohne diese blos durch die Nervenkräfte bewerkstelligt werden.

§. 13.

Der Unterschied, den einige zwischen **Empfindungs- und Bewegungsnerven** machen, ist ungegründet; so ferne dadurch verstanden wird, daß einige Nerven blos dazu bestimt wären Empfindungen, andere Bewegungen zu erregen. Da aber ein äusserer in einem Nerven aufsteigender Eindruck, den in eben demselben Nerven abwärts gehenden innern Eindruck nicht hindert, so hat man Grund zu vermuthen, daß

es in Einem Nerven zweyerley Fäden gäbe, deren der Eine bestimt ist den Eindruck aufwärts, der andere den Eindruck abwärts zu leiten.

§. 14.

Die **Muskeln** oder **Fleischfasern** in dem menschlichen Körper sind die Maschinen, welche alle Bewegungen vollführen; doch liegt der Ursprung ihrer Reitzbarkeit nicht in ihnen, sondern in den Nerven. Und obgleich bey Zerstörung oder Verletzung des Muskels die Bewegung nicht mehr entstehen kan, die sonst durch ihn bewirkt wurde, so bewegt sich doch selbst ein unverletzter Muskel, nie durch sich selbst, sondern wird allemal durch den mit ihm verbundenen Nerven zur Bewegung bestimt.

§. 15.

Die festen und flüßigen Theile des Körpers zu erhalten, dienet das Blut, dessen algemeines Gefäß das Herz ist, aus welchem es in dem ganzen Körper umläuft. Das Blut wird aus der linken Herzenskammer in die grosse Schlagader, und so weiter in die entferntesten Schlagadern getrieben; mit diesen anastomosiren die Blutadern, und führen das Blut wieder durch die Hohlader in die rechte Herzenskammer zurück.

§. 16.

Damit aber das durch den Umlauf erhitzte Blut wieder abgekühlet werde, wird es aus

der

der rechten Herzenskammer nicht unmittelbar wieder in die linke gebracht, sondern geht erst durch die Lungenpulsader in die Lunge hinüber, aus welcher es durch die Lungenblutader wieder nach der linken Herzenskammer geleitet wird, und alsdenn seinen Umlauf von neuem beginnet.

§. 17.

Aus den Pulsadern saugen an allen Orten des Körpers die Drüsen, nach Maasgabe ihrer Structur verschiedene Feuchtigkeiten, die zur Ernährung der mannigfaltigen Theile des Körpers, und Beförderung ihrer Verrichtungen angewendet werden. Dadurch wird also das Blut beständig vermindert; überdem leidet es durch die unmerkliche Ausdünstung einen grossen Verlust. Daher war der Ersatz desselben durch Nahrungsmittel nöthig. Um diese theils zu verarbeiten, und in den Nahrungssaft zu verwandeln, theils die unnützen und gröbern Reste der Nahrung auszuführen, sind die im Unterleibe liegenden Eingeweide mit einander eben so bequem als künstlich verbunden.

§. 18.

Die thierischen Kräfte des Gehirns, und die Bewegung der Lebensgeister stehen mit der Bewegung des Bluts, und mit den Verdauungskräften in der genauesten Verbindung. Hierin liegt der Grund zu vielen medicinischen und psycholochischen Erscheinungen.

§. 19.

§. 19.

Alle Nerven sind Werkzeuge der Empfindung. Aber sie sind nicht fähig von allen Arten der Eindrücke sinnlich gerührt zu werden. Eine besondere Art der Empfindlichkeit heißt ein Sinn; und die besondere Art der Empfindlichkeit gewisser Nerven ein äusserer Sinn. **Werkzeuge der äussern Sinne** sind diejenigen Theile des Körpers, in welchen sich die Nerven eines gewissen äussern Sinnes ausbreiten.

§. 20.

Die äussern Sinne des menschlichen Körpers sind folgende:

1. Das **Gefühl**, dessen Werkzeuge alle empfindliche Theile unsers Körpers, insbesondere aber die Fingerspitzen sind, wird von der Berührung, dem Stosse und Drucke der Körper, nach Proportion der Stärke davon, sinnlich gerühret.
2. Der **Geschmack**, der in den Nerven der Zunge und des Gaums liegt, besteht in der besondern und keinem andern Sinn eigenen Empfindlichkeit dieser Nerven für aufgelösete Salze und Oele.
3. Der **Geruch** besteht in der besondern und keinem andern Sinne eigenen Empfindlichkeit der innern Nerven der Nase, für die Ausdünstungen der Körper.

4. Das Gehör ist die Empfindlichkeit der Nerven des Ohrs für den Schall.

5. Das Gesicht ist die eigne Empfindlichkeit der Augennerven für die Eindrücke der Lichtstralen.

§. 21.

Unter allen Werkzeugen solcher Bewegungen des menschlichen Körpers, die nicht allein aus seinem Mechanismus erklärt werden können, sind die Sprachwerkzeuge, und die Hände die vornehmsten und wichtigsten.

Zweyter Abschnitt.

Ueber die Natur der menschlichen Seele überhaupt.

§. 22.

Die menschliche Seele ist ihres eignen Daseyns gewiß; indem sie sich ihrer Vorstellungen bewußt ist. Niemand hat je seine eigene Existenz bezweifelt.

§. 23.

Aber ob ausser der Seele das, was man Körper nennt, existire, darüber konnte ein Zweifel entstehn. Hier ist der Ort noch nicht ihn ganz zu untersuchen; es kömmt izt nur darauf an, zu wissen, ob sie, das denkende Wesen, das einzige wirkende, die Ursache aller ihrer Vorstellungen ist; oder ob noch etwas ausser ihr ist, das auf sie wirket. Das erste kan nicht seyn; ihr Selbstgefühl überzeugt sie, daß sie oft Vorstellungen erhalte, die ihr zuwider sind; wie kan aber eine Kraft sich selbst zuwider seyn? Es ist also das letzte wahr. Gewisse Vorstellungen werden der Seele entweder immerfort, oder doch am östersten und lebhaftesten gegenwärtig. Aus der Ueberzeugung, daß die Seele, sich diese Vorstellungen nicht allein durch eigne Kraft erwecke, entsteht

entsteht die Idee von Etwas ausser ihr, das mit ihr entweder unzertrennlich, oder doch genauer als alles andere verbunden ist, das heißt die Idee von ihrem Körper.

§. 24.

Die Kraft der Seele Vorstellungen zu machen, oder zu denken, ist ihre einige Grundkraft. Es giebt nicht mehrere von einander unabhängige Kräfte der Seele. Diese Vorstellungskraft aber ist nicht uneingeschränkt, sondern ihre Veränderungen werden oft vom Körper bestimt. Sie hängt aber auch nicht in allen ihren Veränderungen, von dem Körper ab; sondern bringt viele derselben selbstthätig hervor. Eines denkenden Wesens, als eines solchen Selbstthätigkeit nennen wir **Freyheit.** Die menschliche Seele ist also frey. Diese Freyheit zeigt sich sowol in ihren Vorstellungen, als in den Bewegungen, die sie im Körper hervorbringt.

§. 25.

Die Vorstellungskraft der menschlichen Seele, so fern sie frey ist, heißt **Vernunft**; so fern sie vom Körper abhängt, **sinnliche Erkenntniskraft.** Der wesentliche Charakter der denkenden Kraft der menschlichen Seele, liegt also in der Vernunft, und in der dem menschlichen Körper eigenen Organisation.

Anmerkung. 1. Der Ausdruck **Vernunft**, wird sowol im gemeinen Leben, als von den Philosophen in

in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht. Doch kömt man durchgehends darin überein, daß in ihr der wesentliche Unterschied zwischen den Seelen der Menschen, und der Thiere liegen solle. Es wird auch niemand leugnen, daß allen menschlichen Seelen Vernunft, als Grundkraft betrachtet, gleich vom Anfange ihrer Wirksamkeit an zukomme. Die Seele eines neugebornen Kindes hat also ihre Vernunft, nur nicht in dem Grade der Vollkommenheit wie die Seele des Erwachsenen. Wenn also Vernunft bey manchen das Vermögen Schlüsse zu machen, oder den Zusammenhang der Wahrheiten deutlich einzusehn bedeutet, so ist dieses nur ein höherer Grad der Vernunft in eigentlicher Bedeutung. Wenn andere Vernunft in die Einsicht der Aehnlichkeit und Verschiedenheit setzen, so nehmen sie das Wort in zu enger Bedeutung für Etwas, das nur eine gewisse Wirkung der Vernunft ist. Auch sind selbst die unvernünftigen beseelten Thiere nicht ohne eine gewisse Vorstellung des Aehnlichen und Verschiedenen.

2. Vernunft und Freyheit sind Eigenschaften, die unzertrennlich mit einander verbunden sind, und einander wechselsweise voraussetzen. Ein denkendes Wesen, das die vollkommenste Freyheit besitzt, oder von keinem andern auf irgend einige Weise abhängig ist, muß auch die vollkommenste Vorstellungskraft haben.

3. Der Unterschied des Vernünftigen und Sinnlichen in der menschlichen Seele liegt nicht in der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Vorstellungen; Sinnlich heißt vielmehr alles was in der menschlichen Seele durch den Einfluß des Körpers entsteht. Es ist also die Sinnlichkeit nicht wie die Vernunft eine positive Kraft der Seele,

sondern eine Negation, oder Einschränkung derselben. Eine ganz sinnliche Seele ist diejenige, die blos nach Masgabe des sinnlichen Reizes, der vom Körper herrührt, wirkt; und ein vollkommen freyes denkendes Wesen kan keine Sinnlichkeit haben.

4. Vernunft, oder freye Vorstellungskraft, ist also das Vermögen selbstthätig und ohne ganz vom sinnlichen Eindrucke abzuhangen, auf die vorkommenden Objecte Achtung zu geben, zu reflectiren, zu vergleichen, zu abstrahiren. Daher ist die Vernunft bey allen Arten der Vorstellungen wirksam, bey den Empfindungen, Einbildungen u. s. w. Der Unterschied zwischen oberer und unterer Erkenntniskraft ist zwar reell, wenn er nichts weiter sagt, als was der Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ausdrückt; nur ist alsdenn der Ausdruck unbequem, und leicht einer Misdeutung unterworfen; überdem ist er entbehrlich, da er nicht in dem gemeinen Leben vorkömt, sondern nur als ein Kunstwort von den Philosophen gebraucht worden.

§. 26.

Die Vorstellungskraft der Seele hört nie auf thätig zu seyn. Sie ist auf eine stete Erweiterung der Vorstellungen gerichtet. Dieser Trieb aber wird durch den Einfluß des mit ihr verbundenen Körpers bestimt und eingeschränkt.

§. 27.

Ungeachtet sich die ersten Vorstellungen der Seele gar nicht angeben lassen, so ist doch wahrscheinlich, daß dieselben nicht unmittelbar

von ihr selbst, sondern von einem äussern Reitze veranlaßt worden. Die Seele hat Vorstellungen gehabt, lange ehe sie eine Vorstellung von der andern unterschied; also ohne Bewustseyn; und noch länger, ehe sie sich, das Subject der Vorstellung, von der Vorstellung selbst unterschied, also ohne das Bewustseyn ihrer selbst.

§. 28.

Die Vorstellungskraft der Seele, so fern dadurch in ihrem Körper Bewegungen veranlaßt werden, kan man ihre bewegende Kraft nennen. Diese ist folglich keine besondere Urkraft, sondern nur jene einzige Grundkraft der Seele, von einer besondern Seite, nemlich in Beziehung auf den Körper betrachtet.

Anmerkung. Wenn manche Denken und Handeln unterscheiden, so verstehn sie unter letzterm den Ausbruch einer Vorstellung in Wirkungen des Körpers. Eigentlich aber sind Vorstellungen die einzigen Handlungen der Seele; das übrige ist Phänomenon, das erst aufgelößt werden muß.

§. 29.

Es ist unmöglich, daß die Seele eine einzige Vorstellung in dem nemlichen Grade unterhalten sollte. Der Zustand des Körpers wird beständig verändert, und die daher entstehenden Vorstellungen müssen in der Seele entweder der Stärke, oder der Beschaffenheit nach verschieden seyn. Der Beschaffenheit nach, indem sie

entweder dem Triebe zur Erweiterung gemäß, oder zuwider sind. Die ersten sind **angenehm**, die letztern **unangenehm**. Der Stärke nach, je nachdem die Kraft des Eindrucks grösser oder kleiner ist. Ueberdem geht die Seele selbst, vermöge ihres Grundtriebes immer von einer Vorstellung auf die andere fort. Zwey an sich für die Seele **ganz gleichgültige** Vorstellungen anzunehmen, hat man keinen Grund. Es können aber zwey Vorstellungen in so fern **gleichgültig** heißen, als die Seele nicht einsieht, welche von beiden ihrem Triebe beförderlicher sey.

§. 30.

Angenehme Vorstellungen sind entweder blos mit dem Vorstellungstriebe der Seele **übereinstimmend**, ohne zur Erweiterung etwas beyzutragen, oder sie sind ihm wirklich zur Ausdehnung **beförderlich**. Aus jenen entsteht blosse **Zufriedenheit**; aus diesen aber **Vergnügen** oder **Lust**. **Unangenehme** Vorstellungen machen das **Misvergnügen** oder die **Unlust** aus.

§. 31.

Die **dunkeln** Vorstellungen in der Seele werden **klar**, wenn sie sie zu unterscheiden anfängt. Wenn **Gedanken** klare Vorstellungen der Seele heißen, so **denkt** die Seele nicht beständig, ob sie gleich beständig wirksam ist. Eine klare Vorstellung, die durch den gegenwärtigen Eindruck eines äussern Sinnes veranlaßt wird, heißt eine **äussere Empfindung**.

§. 32.

Zum Entstehen einer äussern Empfindung ist der blosse Eindruck im Gehirne, oder die materielle Idee allein nicht hinreichend. Es wird vielmehr noch dazu eine besondere Bewegung der Lebensgeister im Gehirne erfodert. Die Zurückwirkung der Seele auf das Gehirn, um diese Bewegung, wenn sie angenehm ist, zu erhalten, oder wenn sie unangenehm ist, zu unterdrücken, ist **Aufmerksamkeit.**

§. 33.

Die Aufmerksamkeit der Seele ist nicht uneingeschränkt. Sie wird von dem Einflusse des Körpers bisweilen ganz unterdrückt, bisweilen gereizt, und von einem auf das andere fortgeleitet. In so fern sie nun auf diese Weise vom Körper bestimt wird, heißt sie die **sinnliche**, in so fern sie aber frey ist, die **geistige** Aufmerksamkeit.

§. 34.

Wenn eine äussere Empfindung öfters ist wiederholt worden, so bekommen die Fibern des Gehirns eine Anlage, die zu der Empfindung gehörige Bewegung zu wiederholen, ohne daß die ihr entsprechenden Nerven von dem Object wirklich sinnlich gerührt worden. Dadurch entstehn in der Seele Vorstellungen, die den Empfindungen ähnlich, und nur weniger lebhaft sind. Diese nennt man **Einbildungen.**

Die Einbildungskraft ist also das Vermögen des Gehirns, durch Wiederholung der sinnlichen Impreßionen, ohne neuen Einfluß des Objects, in der Seele eine Vorstellung zu erregen.

§. 35.

Im Anfange unterscheidet die Seele Empfindungen und Einbildungen nicht. Sie verhält sich auch bey den letztern noch blos leidentlich. Nach und nach aber lernt sie durch mehrere Aufmerksamkeit Einbildungen von den Empfindungen unterscheiden, auch die Bewegungen, die zu der erstern gehören, im Gehirne selbst hervorbringen, abändern und unterdrücken. Hierin zeigt die Seele bey den Einbildungen ihre Vernunft und Freyheit.

§. 36.

Eine jede äussere Empfindung ist ein Zusammenfluß von vielen Vorstellungen, die die Seele nicht alle von einander unterscheidet. Durch öftere Wiederholung der nemlichen, oder ähnlicher Empfindungen macht sich die Seele einige ihrer Bestimmungen oder Merkmale besonders klar, indem sie mehr auf sie aufmerksam wird. Dadurch wird die ganze Vorstellung, die vorher nur klar war, zur Deutlichkeit erhoben. Die Seele bemerkt unter mehrern Empfindungen mit vorzüglicher Aufmerksamkeit das Aehnliche; und in so fern sie sich dieses klärer als das übrige vorstellt, entsteht

steht von dem Objecte ein algemeiner Begriff. Das Vermögen zu abstrahiren, oder algemeine Begriffe zu machen, ist also eine Wirkung der Vernunft.

Anmerkung. Abstrahiren, so fern es so viel heißt als sich etwas aus dem Sinne schlagen, ist keine besondere Handlung der Seele, sondern nur der nothwendige Erfolg einer Handlung. Da nemlich die Kraft der Seele eingeschränkt ist, so muß die Aufmerksamkeit, die sie auf die eine Vorstellung wendet, der andern entzogen; jene muß klärer, diese muß dunkler werden. Es heißt aber von einer Vorstellung abstrahiren nichts anders, als sie verdunkeln.

§. 37.

Da aber algemeine Begriffe keine Empfindungen sind, folglich auch davon keine Impressionen im Gehirne zurück bleiben, so würde die Seele jeden algemeinen Begriff jedesmal von neuem machen müssen, wenn sie ihn nicht mit irgend einer materiellen Idee verknüpfen, und durch die letztere ihn wieder erneuern könnte. Dieses von Vernunft und Freyheit abhängende Vermögen der Seele, eine Vorstellung mit der andern zu verknüpfen, ist das Associationsvermögen; welches insbesondere das Bezeichnungsvermögen heißt, so fern die Seele eine Vorstellung mit der andern verbindet, um von jener auf diese überzugehn. Denn eine Vorstellung, die bestimt ist eine andere zu veranlassen, nennt man ein Zeichen der letztern.

§. 38.

Es ist ein Grundgesetz der Vorstellungskraft: **Wenn Vorstellungen mit einander verbunden waren, so erweckt eine davon die andere.** Daher entsteht ein gedoppelter Fortgang der Ideen; 1) der sinnliche, der durch die Bewegungen der Lebensgeister im Gehirne, und die daher erneuerten materiellen Ideen, und 2) der vernünftige, der durch die freye Thätigkeit der Seele bewirket wird.

§. 39.

Das Vermögen des Menschen, Ideen, die vormals klar gewesen, nachher verdunkelt worden, wieder zu erneuern, oder zu reproduciren, (d. i. von neuem klar zu machen) und sich dabey bewußt zu seyn, daß sie schon ehemals klar gewesen waren, heißt das **Gedächtnis.** Dieses ist ein Product der Vernunft und Sinnlichkeit zugleich. Das Sinnliche des Gedächtnisses besteht 1) in der **Empfänglichkeit** oder dem Vermögen des Gehirns, Eindrücke anzunehmen, oder zu fassen; 2) in der **Behaltsamkeit**, oder dem Vermögen des Gehirns, gefaßte Eindrücke wieder zu erneuern. Diese ist von dem Sinnlichen der **Einbildungskraft** nur dadurch unterschieden, daß sich die letztere blos auf Eindrücke äusserer Empfindungen bezieht. Wirkungen der Vernunft und Freyheit beym Gedächtnisse sind: 1) die **Erinnerung** oder das Bewußtseyn der Seele, daß die Idee, die izt erneuert

wird, schon ehemals klar gewesen sey; 2) das Besinnen, oder das Geschäfte der Seele vermittelst ihrer Einwirkung auf das Gehirn eine Gedächtnisimpreßion zu erneuern.

Anmerkung. Aus der Einschränkung so wol der thierischen Kräfte des Gehirns, als der Vorstellungskraft der Seele wird begreiflich, warum der Gebrauch der Zeichen zum Gedächtnisse schlechterdings nothwendig ist.

§. 40.

Wenn eine Reihe von Empfindungen, z. E. A, B, C, D, E, F, etlichemal in der nemlichen Ordnung der Seele vorgehalten worden ist, und sie bekömmt izt die Empfindungen A, B, C, wieder, so werden ihr auch von den folgenden der Reihe, D, E, F, die zurückgebliebenen Gedächtnisimpreßionen, wieder vorgestellt. Es entsteht also in der Seele der Gedanke, daß die Empfindungen D, E, F, izt eben so auf A, B, C folgen, wie ehemals. Dieser Gedanke ist **Vorhersehung.**

§. 41.

Die ursprüngliche Thätigkeit der Seele, oder ihr Grundtrieb zu Erweiterung ihrer Vorstellungen, findet gleich vom Anfange an verschiedene Objecte, davon einige ihm gemäß, oder angenehm, andere zuwider oder unangenehm sind. Von den letztern sind die Schmerzen des Körpers die ersten. Aber die Vorstellung von dem Unangenehmen des Schmerzens,

oder von der dadurch bey ihr entstehenden Einschränkung ist im Anfange eben so gut dunkel, und ohne Bewustseyn als die übrigen Vorstellungen in der Seele. Erst nach und nach lernt sie durch die Abwechselung, das Aufhören uud den neuen Eintritt schmerzhafter Empfindungen einen Unterschied zwischen Vergnügen und Misvergnügen machen. Sie fängt an sich eines vorigen Zustandes, der ohne Schmerz war, zu erinnern, und ihn mit dem gegenwärtigen zu vergleichen. Durch neue Wiederholungen lernt sie Aeusserungen von Kräften kennen, auf deren Gebrauch die Schmerzen aufhören. Denn bey jedem neuen Schmerze wird die Aufmerksamkeit der Seele gereitzt; und daher entstehn immer mehrere und klärere Vorstellungen. Nun setze man, daß in der Seele 1) eine Empfindung eines Schmerzens entsteht, 2) eine Erinnerung eines schmerzlosen Zustandes, und 3) eine obgleich nur noch sehr dunkle Vorstellung von der Kraft, den Schmerz los zu werden, so geht nun der Grundtrieb der Seele izt nur darauf, die Empfindung des schmerzlosen Zustandes wieder zu erregen, das heißt, die Empfindung der Schmerzen zu verdunkeln. In diesem Falle sagen wir nun, daß die Seele eine **Begierde** habe, den Schmerz zu entfernen.

§. 42.

Gesetzt, daß die Seele nach Wegschaffung einer solchen unangenehmen Empfindung, einen

Eindruck bekömt, der ihre Thätigkeit wirklich erweitert; z. E. die Empfindung vom Licht; gesetzt sie hätte bemerkt, daß sie diese angenehme Empfindung bekömt, so oft sie die Augen öfnet, und sie verlieret, so oft sie dieselben verschließt; so sind nun in der Seele folgende Ideen: 1) die angenehme Empfindung, 2) die Erinnerung der Ideen, wodurch sie erhalten oder wieder erneuert wird; und der Grundtrieb der Seele geht izt darauf, die Idee vom Lichte hervorzubringen, oder wenn sie schon da ist, sie zu erhalten und aufzuklären. Auch dis ist **Begierde.**

§. 43.

Hieraus folgt:

1. Daß die Begierde nichts anders ist, als die auf ein bestimtes Object gerichtete Thätigkeit der Seele, so fern sie mit Bewustseyn verknüpft ist; oder welches eben so viel ist: die Begierde ist eine klare Idee in der Seele, so fern sie als der Grund betrachtet wird, zu einer andern, die erst entstehen soll.
2. So lange die Seele noch kein Bewustseyn hat, so ist nur noch blosse Bestrebung ihrer Kraft überhaupt da; lauter dunkle Vorstellungen, die aber doch unter einander verschieden seyn, einander vorbereiten, und nach und nach immer mehr aufklären müssen. Eine dunkle Vorstellung so fern sie in der Seele ein Grund zu andern Vorstellungen ist oder seyn kan, heißt ein **Instinct.**

3. Wenn

3. Wenn die Seele nur eine einzige Vorstellung, und diese immer in dem nemlichen Grade hätte, so wäre keine Begierde möglich.

4. Ehe die Seele nicht eine klare Vorstellung von einem Objecte hat, ist keine Begierde möglich. Der bekannte Satz: ignoti nulla cupido, sagt mit andern Worten nur so viel: die Seele kann eine nachfolgende Idee nicht haben, ohne die vorhergehende, die der Grund davon ist. Folglich wo wenig Ideen sind, können auch nur wenig Begierden seyn, und je mehr die Seele ihre Ideen erweitert, desto vielfacher werden auch ihre Begierden.

5. Das Object der Begierde ist immer nur die Beziehung, die ein Ding auf die Seele hat. Diese Beziehung aber ist eine Vorstellung der Seele von der Erweiterung oder Einschränkung ihrer Thätigkeit; die von dem Dinge veranlaßt wird.

6. Eine Begierde, die auf die wirkliche Hervorbringung einer Idee geht, heißt ein **Wollen**, oder ein **Wille** (ein **Verlangen**); eine Begierde aber, die auf die Verdunkelung einer Idee geht, ein **Widerwille**, oder **Verabscheuung**. Die Seele kan nicht zu gleicher Zeit das nemliche wollen und nicht wollen; folglich indem sie das Object A **will**, so ist dieser Wille zugleich die Verabscheuung des Gegentheils von A;

und

und indem sie das Object B verabscheuet, so verlangt sie eben dadurch nach dem Gegentheil von B.

7. Wenn die Seele ein Verlangen hat, so ist in ihr 1) die Bestrebung, oder **wirkende Kraft**, und diese ist **angenehm**; 2) die Vorstellung der Abwesenheit einer ihrem Grundtriebe gemäßen Idee, und diese ist **unangenehm**. Wenn die Seele einen Widerwillen empfindet, so ist in ihr 1) ebenfals die wirkende Kraft, das **angenehme**; 2) die Vorstellung einer gegenwärtigen Einschränkung, das **unangenehme**. Es giebt also nie in der Seele ein ganz reines Vergnügen oder Misvergnügen. Die Grösse des einen wird nur nach dem Uebergewicht über das andere abgemessen. Ein Vergnügen kan von der Art seyn, daß das damit verbundene Misvergnügen gänzlich verdunkelt wird, und umgekehrt.

8. Die Fähigkeit der Seele zu wollen und nicht zu wollen, heißt die **Begehrungskraft**, oder **der Wille** (vergl. n. 6.). Eine **Begierde**, die in der Seele durch den Einfluß des Körpers veranlaßt worden, heißt eine **sinnliche**; dahingegen eine solche, die ein Erfolg der Vernunft, oder freyen Thätigkeit der Seele ist, eine **vernünftige Begierde** heißt. Das Vermögen **sinnlicher Begierden** nennt man den **sinnlichen Willkühr**, oder die **sinnliche** (untere) **Begeh-**

gehrungskraft; das Vermögen der vernünftigen Begierden aber den freyen Willen (obere Begehrungskraft).

§. 44.

Die individuelle Verschiedenheit der Menschen entspringt

1. aus der individuellen Verschiedenheit ihrer Seelen. Eine jede Seele hat höchst wahrscheinlich gleich vom Anfange ihres Daseyns an, einen bestimten Grad von Kraft, den andere entweder grösser oder kleiner haben.
2. Aus der Verschiedenheit der Körper.
3. Aus der Verschiedenheit der Situationen, in welche der Mensch kömt.

Daraus folgt, daß bey keinem Menschen die nemlichen Ideen, folglich auch nicht die nemlichen Begierden statt finden, wie bey dem andern; folglich ein jeder eben sowol seine eigne **Denkungsart**, als seinen eignen **Charakter** habe.

§. 45.

Die denkende Kraft wächst, indem sie wirkt. Je öfter eine gewisse Wirkung von ihr ist hervorgebracht worden, desto leichter wird sie ihr; und der daher entstehende Zustand heißt eine **Disposition**. Grössere Dispositionen zu gewissen Arten der Vorstellungen heißen **Fertigkeiten**; zu gewissen Arten der Begierden, **Neigungen**; (Hang) das Gegentheil vom ersten ist **Ungeschicklichkeit**, vom letzten **Abneigung**.

Dritter Abschnitt.

Besondere Entwickelung der verschiedenen Fähigkeiten der Seele.

I. Von den Empfindungen.

§. 46.

Die klare Vorstellung der Seele von einer gegenwärtigen Veränderung ihrer selbst, heißt eine (geistige) **Empfindung**. Diese Veränderung bringt sie entweder selbst in sich hervor, oder sie wird durch die materiellen Ideen des Gehirns hervorgebracht. Im ersten Falle entsteht eine **innere**, im letztern eine **äussere Empfindung**. Der wesentliche Charakter der menschlichen Empfindung, liegt in dem Eigenthümlichen der Organisation des menschlichen Körpers, und in der Vernunft der menschlichen Seele, wonach sie auf die Merkmale der Empfindungen selbstthätig aufmerkt, und sie nach und nach zu mehrerer Klarheit zu erheben sucht.

§. 47.

Eine jede äussere Empfindung ist ein Zusammenfluß, oder eine Summe vieler einzelnen Vorstellungen, die die Seele nicht weiter von einander unterscheidet, die aber insgesamt durch materielle Ideen veranlaßt werden. Die Verschieden-

schiedenheit der äussern Empfindungen entspringt 1) aus der Verschiedenheit der äussern Sinne, 2) aus der verschiedenen Art der Bewegung der jedem Sinne zugehörenden Fibern des Gehirnes, 3) aus der verschiedenen Stärke dieser Bewegungen, 4) aus der Geschwindigkeit in der Folge ihrer Momente, 5) aus der verschiedenen Beziehung der Eindrücke auf den Grundtrieb der Seele.

§. 48.

Die äussern Sinne sind dadurch verschieden, daß jeder seine eignen Nerven, und im Gehirne diese Nerven ebenfals ihre eigenen Fibern haben, wodurch nicht nur sehr viele Objecte auf manche Sinne gar keinen sinnlichen Eindruck machen, sondern auch ein Object, das auf mehrere Sinne wirkt, ganz verschiedene Eindrücke auf jeden derselben machen muß, die die Seele folglich in der Vorstellung nicht mit einander verwechseln kann.

§. 49.

Die Seele bekömmt durch das Gefühl die Vorstellung von der Berührung und Drucke der Körper. Daher entstehn durch diesen Sinn die Ideen

1) von trocknen und flüßigen Körpern, weil sich die letztern anhängen, auch ihre Oberfläche leicht nach jeder Richtung ändern, die ersten nicht.

2) Von

2) Von der verschiedenen Härte der Körper, aus der Grösse des Widerstandes, und des Zusammenhangs der Theile.
3) Von der Rauhigkeit oder Glätte ihrer Oberflächen, aus dem verschiedenen Gefühl das im ersten Falle die Erhabenheiten und Vertiefungen machen, im letztern Falle, aus der überall gleichen Empfindung.
4) Von der ganzen Figur, und dem Volumen oder der Masse des Körpers; durch die nach und nach erfolgende Betastung seiner Seiten, und Vergleichung des Körpers gegen die Theile der Hand.
5) Von der verschiedenen Schwere der Körper, aus Vergleichung ihres Drucks mit ihrer Masse.
6) Von der Entfernung, durch Ausmessung des Raums zwischen Körpern.
7) Von der Wärme und Kälte, aus der Vergleichung gegen die innerliche Wärme des Körpers.
8) Von der Bewegung.
9) Vom Kitzel und Schmerz.

§. 50.

Der Geschmack erweckt die eigenthümlichen Vorstellungen vom Sauern, Süssen, Salzichten, Bittern, Herben, und von den daraus entstehenden Zusammensetzungen. Der Geruch aber, ungeachtet er mit jenem Sinne viel ähnliches hat, bringt dennoch auch der See-

le ganz eigne, und mit jenen nicht zu verwechselnde Ideen zuwege. Das Gehör erweckt keine andern eigenthümlichen Ideen, als die von den verschiedenen Arten des Schalls und Tons; das Gesicht endlich nur die Vorstellungen von Licht und Farben.

§. 51.

Alle äussere Empfindungen, die von den dem Sinne entsprechenden Objecten herrühren, heißen ächte. Es giebt aber bey einigen Sinnen auch **unächte Empfindungen**, die daher entstehn, wenn das innere Werkzeug des Sinnes von einer andern Ursache in eine Bewegung gesetzt wird, welche derjenigen, die sonst das ihm zugehörende Object hervorzubringen pflegt, ähnlich ist.

§. 52.

Eine Empfindung so fern sie blos durch einen einzigen Sinn erhalten wird, heißt eine **reine**; hingegen sind **vermischte** Empfindungen diejenigen, die wir durch die Verbindung mehrerer Sinne erhalten. So verbindet sich

1. das Gefühl mit dem Gesichte, bey den Vorstellungen von der Figur, Grösse, Lage, Entfernung und Bewegung.
2. Das Gefühl mit dem Gehöre bey der Erschütterung sehr starker Töne.
3. Das Gefühl mit dem Geruch und Geschmacke in Vergleichung der Solidität

oder

oder Flüßigkeit riechbarer und schmeckbarer Körper.

4. Der Geruch und Geschmack verbinden sich in den mehresten Fällen ihrer Wirkung.

5. Geruch, Geschmack und Gesicht in der Empfindung des Ekels.

6. Gefühl, Geschmack, Geruch und Gesicht bey solchen Gegenständen, die in allen diesen Sinnen Eindrücke hervorbringen.

§. 53.

Die eigenthümlichen Ideen eines Sinnes kan man durch keinen andern Sinn erhalten. Wenn es aber blos darauf ankömmt, Gegenstände zu unterscheiden, so kan wol der eine Sinn den Mangel des andern ersetzen. Die Ideen, die man durch zween immer in Verbindung wirkende Sinne von den Gegenständen erhält, sind auch ganz anders beschaffen, als wenn sie nur durch einen dieser Sinne wären erzeugt worden. Einen Beweis davon geben die an Blindgebohrnen, denen man das Gesicht wieder gab, gemachten Beobachtungen.

§. 54.

Die fünf Sinne unterscheiden sich ausser der Verschiedenheit der Ideen, die sie erregen, noch in folgenden Punkten:

1. Der Stärke und Lebhaftigkeit nach, da der eine Sinn weit grössere Wirkungen

im Körper äussert, als der andere. Hier hat das Gesicht den untersten, das Gehör den mittlern, Geschmack, Geruch und Gefühl den obersten Rang.

2. Der Feinheit nach, welche man aus der Feinheit der Materien, wovon der Sinn gerührt wird, beurtheilt. Hier verhält sich die Ordnung umgekehrt.
3. Der Deutlichkeit nach, in so fern sie die Seele mehr mannigfaltiges unterscheiden lassen. Hier stehn die Sinne in der nemlichen Rangordnung, welche das Verhältnis der Feinheit macht.
4. Nach der Weite des Empfindungskreises, wo sich die Ordnung nach dem Verhältnis der Stärke oder Lebhaftigkeit richtet.

§. 55.

Aus der verschiedenen Art der Bewegung der einem Sinne zugehörenden Fibern sind einige Verschiedenheiten der Empfindungen herzu leiten. Daß z. E. der Ton $\bar{\bar{c}}$ auf einer Violine anders, als auf dem Klaviere klingt, vorausgesetzt, daß die Stärke und Höhe des Tons gleich ist. Eben so im Geschmack die verschiedenen Arten der Süßigkeit und der Säure, wenn man dabey nicht auf den Grad der Stärke sieht.

§. 56.

Der verschiedenen Stärke der Bewegungen, welche die Objecte durch ihre grössere Masse

in

in den Nerven, und den mit ihnen zusammenhängenden Fibern des Gehirns beybringen, ist diejenige Verschiedenheit der Empfindungen zuzuschreiben, wornach mehr Lichter eine stärkere Hellung, mehr Instrumente einen stärkern Ton, mehr Zucker eine stärkere Süßigkeit u. s. w. hervorbringen. Diese Verstärkung kan auch durch die ursprüngliche Gewalt des Stoßes, und durch Aufhebung der Hindernisse des Eindrucks entstehn.

§. 57.

Die Geschwindigkeit in der Folge der Momente giebt einen neuen Unterschied der Empfindungen. Eine jede Empfindung, wenn sie uns auch augenblicklich zu seyn scheint, ist aus einer Menge einzelner Schläge oder Momente zusammengesetzt, deren Folge so schnell ist, daß man die Zwischenzeiten nicht bemerkt. So ist eine Farbe nichts anders, als eine Menge mit einer gewissen Geschwindigkeit auf einander folgender Oscillationen des Aethers. In einem einfachen Tone sind mehrere auf einander folgende Schwingungen der Luft enthalten. Je schneller die Folge ist, desto heller und lebhafter ist die Farbe, desto höher der Ton. Und so ist es wenigstens höchst wahrscheinlich, daß auch bey den übrigen Sinnen die kleinere oder grössere Geschwindigkeit in der Folge der Momente, eine Quelle der Verschiedenheit der Empfindungen ist, die wir durch diese Sinne erhalten.

§. 58.

Endlich sind auch die Empfindungen noch unterschieden, durch die Beziehung, worin sie gegen den Grundtrieb unserer Seele stehn. Sie sind nemlich entweder angenehme oder unangenehme. Die letztern bringen Misvergnügen, die erstern entweder bloße Zufriedenheit, oder positives Vergnügen hervor. Um dieses genauer zu untersuchen, betrachte man sowol **einzelne** Empfindungen, als eine **Folge** oder **Reihe** derselben. Und bey den ersten unterscheide man die einfachen und zusammengesetzten. **Einfache Empfindungen** nenne ich hier diejenigen, die sich von uns nicht wieder auflösen lassen, ob sie gleich an sich wieder zusammengesetzt sind. Hingegen heißen **zusammengesetzte** diejenigen, welche sich von uns wieder in einfache auflösen lassen. So ist die Empfindung des Regenbogens und die vom Dreyklang in der Musik eine zusammengesetzte, die von der rothen Farbe und einem einzelnen Tone aber einfache Empfindungen. Es entsteht demnach (wir untersuchen hier blos das Vergnügen, das aus äussern Empfindungen entsteht)

I. das positive Vergnügen

a. bey einfachen Empfindungen,

1. aus einer jeden lebhaften, der Natur des Körpers gemäßen Bewegung der Nerven, so fern sie neu ist. Denn dadurch wird unsere Vorstellungskraft wirklich erweitert.

2. Aus

2. Aus der schnellen Aufhebung einer unangenehmen Empfindung. Denn dadurch fühlen wir einen Zwang oder Hinderniß unserer Vorstellungskraft gehoben. Beide Fälle können bisweilen vereinigt seyn.

b. Bey zusammengesetzten (ausser der Wirkung einer jeden einfachen darinnen enthaltenen)

1. aus der Mannigfaltigkeit der Theile und Leichtigkeit der Verhältnisse, die zwischen den verbundenen Empfindungen statt finden. Beyspiele geben das Vergnügen an der Symmetrie in der Baukunst, und an der Harmonie in der Musik. Es ist leicht einzusehn, daß beide, sowol die Mannigfaltigkeit, als die Leichtigkeit in den Verhältnissen des Mannigfaltigen, dem Grundtriebe der Seele beförderlich sind.

2. Aus der Einheit oder genauen Verbindung des Mannigfaltigen. Daher z. E. die Anmuth der nach krummen Linien unmerklich abgeänderten Formen, ingleichen der Schattirungen in den Farben. Die Einheit des Mannigfaltigen erleichtert der Seele die Vorstellung des Ganzen.

c. Bey einer Folge oder Reihe von Empfindungen;

1. aus der stufenweis erhöhten Stärke der einfachen oder zusammengesetzten angenehmen Empfindungen;
2. aus der Abwechselung in der Folge derselben;
3. aus der Leichtigkeit der Verhältnisse in der Folge;
4. aus der Einheit und genauen Verbindung der auf einander folgenden Empfindungen;
5. aus einer die Lebhaftigkeit befördernden Wiederholung der nemlichen Reihe;
6. aus einer geschickten Abwechslung unangenehmer Empfindungen mit angenehmen, so daß diese durch jene erhöhet werden;
7. aus der Neuheit der Ordnung in der Folge der Empfindungen

II. Zufriedenheit wird in der Seele erhalten durch äussere Empfindungen

a. Einfache,
1. bey mäßig lebhafter Bewegung der Nerven, die nichts mehr neues hat;
2. bey einer gar nicht lebhaften Empfindung.

b. Zusammengesetzte,
1. deren Mannigfaltigkeit und Einheit in der Zusammensetzung unsere Aufmerksamkeit nicht weiter an sich zieht, weil sie nichts neues mehr hat;

2. in

2. in deren Verbindung blos Einförmigkeit herrscht.

c. In so fern sie eine Reihe ausmachen;

1. wenn sie uns, obgleich sonst nicht unangenehm, völlig bekannt ist, und nichts mehr neues enthält;
2. wenn ihre Theile einförmig sind;
3. wenn die Stärke der angenehmen Empfindung stufenweis abnimmt;
4. wenn die Stärke einer unangenehmen Empfindung stufenweis vermindert wird.

III. Unangenehm sind und erwecken Misvergnügen

a. Einfache Empfindungen,

1. wenn die Nerven lebhaft auf eine widernatürliche Art beweget werden;
2. wenn eine sehr angenehme Empfindung plötzlich aufgehoben wird.

b. Zusammengesetzte, in deren Verbindung die Verhältnisse schwer und verworren, oder die Einheit merklich verletzt ist.

c. Auf einander folgende,

1. wenn die Verhältnisse zwischen den abwechselnden Empfindungen schwer und verworren sind;
2. wenn einerley Reihe zu oft wiederholt wird.

Ueberhaupt ist noch zu merken, daß angenehme Empfindungen, die unmittelbar auf unangenehme folgen, desto mehr Wirkung thun, so

wie auch umgekehrt, die unangenehmen dadurch noch mehr Misvergnügen machen, wenn durch sie angenehme Empfindungen unmittelbar unterbrochen werden.

§. 59.

Aeussere Empfindungen werden völlig gehindert;

1. wenn die Einwirkung des Objects aufgehoben wird;
2. wenn das Object nicht auf diejenigen Nerven wirken kan, welche dazu Empfänglichkeit haben;
3. wenn der Nerve gänzlich zerstört ist;
4. wenn die Bewegung der Nerven nicht bis ins Gehirn fortgepflanzt wird;
5. wenn die gehörige Bewegung der Lebensgeister im Gehirne aufhört.

§. 60.

Die äussern Empfindungen werden geschwächt

1. durch starke Bedeckung der Nerven;
2. durch die Schwäche der Eindrücke;
3. durch die Gewohnheit;
4. durch die Mattigkeit der Bewegung der Lebensgeister im Gehirne.

§. 61.

Der eigenthümliche Charakter der menschlichen äussern Empfindung, oder das Vernünftige derselben zeigt sich

1. in der freyen Vergleichung mehrerer Empfindungen unter einander;
2. in dem Vorzuge, welchen die Seele oft denjenigen, die weniger lebhaft sind, blos deswegen giebt, weil sie mehr mannigfaltiges enthalten, und die Vorstellungskraft mehr erweitern;
3. in der willkührlichen Verdunkelung des Unangenehmen mancher Empfindungen durch Abhärtung, oder Angewöhnung des Körpers.

§. 62.

Der innere Sinn ist das Vermögen innerer Empfindungen. Da diese nun klare Vorstellungen von Veränderungen der Seele sind, welche sie selbst hervorbringt, so setzen sie das Bewustseyn seiner selbst voraus. Ehe innere Empfindungen entstehn können, müssen demnach schon viele äussere da gewesen seyn. Ehe die Seele wissen kan, daß sie so und so **handle**, muß sie vorher schon von vielen Modificationen, die sie empfängt, oder **leidet**, unterrichtet seyn. Sehen gieng vor dem **Besehen** oder **Anblicken** vorher; **Hören** war eher als **Horchen**; ꝛc. und die Seele mußte schon sich ihrer selbst bewußt seyn, die wissen sollte, daß sie izt das **besehende**, **horchende** ꝛc. Wesen sey.

Je mehr sich die Handlungen der Seele vervielfältigen, desto mehr innere Empfindungen entstehn; und desto mehr wird die Sphäre des innern

innern Sinnes erweitert. Die Seele empfindet aber ihre Handlungen nicht unmittelbar, sondern dadurch, daß sie die von ihr in dem Körper veranlaßten Veränderungen empfindet.

Die ersten innern Empfindungen der Seele, sind die Vorstellungen von dem, was sie unmittelbar in ihrem eigenen Körper hervorbringt; darauf folgen diejenigen, wodurch sie ihren Einfluß auf andere Dinge ausser ihrem Körper kennen lernt.

Die innere Empfindung giebt der Seele so wol den **Grad** als die **Richtung** der Kraft, welche sie jedesmal anwendet, zu erkennen; indem sie auf die Veränderungen, welche daher im Körper entstehn, Achtung giebt.

Angenehm ist jede innere Empfindung, so fern die Seele sich eine von ihr selbstthätig hervorgebrachte Veränderung vorstellt. Bemerkt die Seele nicht, daß ihre Kraft dadurch grösser werde, so entsteht blosse Zufriedenheit. Wird aber ihre Vorstellungskraft dadurch merklich erweitert, so entsteht Vergnügen aus der innern Empfindung. Daher erweckt 1. jede neue Idee, die ein Grund zu mehrern andern, die die Seele hervorbringet, seyn kan; 2. jede grössere zusammengesetztere, geschwinder hervorgebrachte Veränderung Vergnügen. Hingegen entsteht das Misvergnügen bey jenen Empfindungen

1. aus den Hindernissen, die sich der Handlung entgegensetzen;

2. aus

2. aus Handlungen, die völlig erzwungen, d. i. die zu Vermeidung einer unangenehmen Empfindung, welche sonst der Seele aufgedrungen würde, unternommen werden, da sie ausserdem sie nicht unternommen hätte.

Jede innere Empfindung ist eben so wol als die äussere aus einer Menge Vorstellungen zusammen gesetzt, die die Seele nicht weiter von einander unterscheidet.

§. 62.

Eine Empfindung die stärker als eine andere ist, verdunkelt die letztere, und zwar um so mehr und leichter, je ähnlicher beide sind.

Die äussern Empfindungen können so stark seyn, daß das Bewustseyn seiner selbst verdunkelt wird, oder man sich seiner selbst vergißt; ja ihre Stärke kan bis zur Aufhebung alles Bewustseyns gehn, so daß die Seele in den Zustand der dunkeln Vorstellungen versinkt.

Die innern Empfindungen können ebenfals bisweilen so lebhaft seyn, daß die Seele der äussern Empfindungen nicht achtet, oder ihres Körpers vergißt.

Im gewöhnlichen Zustande sind innere und äussere Empfindungen ungefehr von gleicher Stärke, und wechseln sehr schnell mit einander ab; und da wir der Geschwindigkeit dieser Abwechslung wegen ihre Succession nicht bemerken,

ken, so ist es für uns so gut, als ob sie beständig bey einander wären.

§. 64.

Der Zustand der Empfindungen ist das Wachen; der Zustand aufgehobener Empfindungen (oder dunkeler Vorstellungen) ist der Schlaf (im algemeinen Verstande). Der letzte kan durch Abnahme der Bewegungen der Lebensgeister entstehn, oder durch ihre zu grosse Stärke und Geschwindigkeit. Das erste geschieht durch Ermüdung, Verblutung, Druck des Gehirnes; das letzte in der Trunkenheit, und in der Ohnmacht von alzuheftigen Bewegungen des Gehirns, die entweder durch äussere Ursachen, oder durch die Seele selbst erregt werden. Aus dem Zustande des Wachens in den Schlaf übergehn, heißt Einschlafen. Der umgekehrte Uebergang ist das Erwachen. Beym Einschlafen fällt zuerst das Bewustseyn seiner selbst weg, und dis ist der träumerische Zustand; (wie beym Anfange der Trunkenheit). Dieser geht auch vor dem völligen Erwachen vorher.

Anmerkung. Um in dieser Lehre alle Misdeutung zu verhüten, ist es gut, die Nebenbedeutungen mancher hergehörigen Ausdrücke zu bemerken.

Sinn heißt 1. ein Werkzeug der Empfindung; 2. Vermögen äusserer und innerer Empfindung; 3. die ganze Denkungsart des Menschen.

Sinnlosigkeit ist überhaupt der Zustand unterbrochener Empfindung, insbesondere aber so fern

fern er von der Verderbung der Sinnenwerkzeuge herrührt.

Empfindlichkeit heißt 1. das Nervengefühl, 2. die Fertigkeit leicht zu empfinden, 3. eine besondere Anlage sich beleidigt zu finden.

Unempfindlichkeit ist 1. Abwesenheit des Nervengefühls, 2. Sinnlosigkeit, 3. Mangel an geschwinder und leichter Empfindung, 4. Unthätigkeit.

Empfindsamkeit ist die Fertigkeit auf Veranlassung äusserer Eindrücke, moralisch gerührt zu werden.

Empfindung und Empfindniß wird von einigen so unterschieden, wie äussere und innere Empfindung: oder man nimt das letztere für den ganzen Zustand der Seele, der aus Empfindungen entsteht.

II. Von der Aufmerksamkeit.

§. 65.

Es ist für die Seele nicht gleichgültig, ob sie auf ihre Empfindungen aufmerkt oder nicht. Denn ihre Vorstellungen werden durch Aufmerksamkeit klärer. Sie kan aber ihre Aufmerksamkeit sowol bey äussern als innern Empfindungen beweisen. Das letzte nennt man auf sich selbst Achtung geben. Bey der Aufmerksamkeit ist 1) das was die Seele thut, 2) das was von der Bewegung der Lebensgeister, und 3) was von den verschiedenen Eindrücken abhängt, in Betrachtung zu ziehn.

§. 66.

§. 66.

Die Seele verhält sich im Anfange bey der Aufmerksamkeit mehr leidentlich als thätig. Je öfter sie aber, und unter je mehrern Umständen sie aufmerksam gewesen ist, desto freyer und fertiger wird ihre Achtsamkeit.

§. 67.

Die Bewegung der Lebensgeister ist a) entweder ordentlich, d. h. mit der Folge der Eindrücke übereinstimmend, oder unordentlich, d. h. in der Geschwindigkeit und Richtung ungleich; b) entweder lebhaft, oder matt, oder heftig. Beyde Fälle lassen sich mit einander verbinden. Man setze nun, die Bewegung der Lebensgeister sey

1. ordentlich und lebhaft, so wird der Seele die Aufmerksamkeit leicht, und ihre Vorstellungen klar;
2. ordentlich und matt, so wird die Aufmerksamkeit schwer, die Vorstellungen aber klar;
3. ordentlich und heftig, so wird die Seele mit Gewalt auf die Beachtung eines Gegenstandes hingerissen, und andere willkührlich zu beachten unfähig. Die Hauptvorstellung wird sehr lebhaft.
4. Unordentlich und lebhaft; so ist die Aufmerksamkeit flüchtig, und die Ideen verworren;

5. unordentlich und matt, so ist die Aufmerksamkeit zerstreut, und die Ideen sind schwach und dunkel.
6. unordentlich und heftig; so verliert die Seele das Bewustseyn ihrer selbst, und geräth in eine Art von Raserey, worin sie Einbildungen und Empfindungen nicht unterscheidet.

§. 68.

Wenn die Bewegung der Lebensgeister ganz aufhört, so ist auch die Aufmerksamkeit völlig unterdrückt; das Bewustseyn hört auf, und die Seele hat blos dunkle Vorstellungen.

§. 69.

Die Eindrücke der Gegenstände im Gehirn tragen auch zur verschiedenen Bestimmung der Aufmerksamkeit etwas bey.

1. Sind der Eindrücke auf einmal zu viel, so zerstreuen und theilen sie die Aufmerksamkeit. Folgen sie zu schnell auf einander, so entstehen unvollständige Vorstellungen, und die Seele kan nur auf einiges Achtung geben.
2. Einige Eindrücke haben für die Aufmerksamkeit einen besondern Reiz; dahin gehören 1) sehr unangenehme, 2) sehr angenehme, besonders wenn sie neu, oder unerwartet sind.

§. 70.

Der Erfolg der Aufmerksamkeit ist die Bemerkung der Unterschiede. Die Seele unterscheidet dadurch nach und nach 1) die äusseren Empfindungen verschiedener Sinne, die Werkzeuge derselben, auch alle §. 55-58. bemerkten Eigenheiten der äussern Empfindungen; 2) die innern Empfindungen von den äussern.

§. 71.

Die Fortschreitung der Aufmerksamkeit von einem auf das andere, welche einige Reflexion nennen, wird 1) durch die Abwechslung der Empfindungen; 2) durch die freye Thätigkeit der Seele bewirkt; im letzten Falle bedient sie sich mehr des Gefühls und des Gesichts als der andern Sinne.

§. 72.

Geht die Aufmerksamkeit von einer Empfindung auf die andere mehrmals hin und her, so entsteht **Vergleichung**, welche folglich voraussetzt, daß man den Unterschied dieser Empfindungen schon wahrgenommen habe. Diese Vergleichung fängt bey Objecten des Gefühls und des Gesichts an; und der Erfolg davon ist die klare Vorstellung der Identitäten. Diese ist überhaupt genommen, dem Grundtriebe der Seele beförderlich und folglich angenehm.

§. 73.

§. 73.

Durch die Vergleichung und Unterscheidung bemerkt die Seele die Grade des Angenehmen und Unangenehmen in den Empfindungen. Und eine angenehme Empfindung kan dadurch, daß sie eine noch angenehmere hindert, unangenehm, und in dem Falle, daß diese blos mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht, gleichgültig werden.

III. Von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft.

§. 74.

Wenn das Object, das die Empfindung hervorbrachte, aufhört auf das Sinnenwerkzeug zu wirken, so hört auch mehrentheils die Empfindung auf. Bisweilen dauret aber von einem starken Eindrucke auch noch eine Zeit nachher, da die Einwirkung schon aufgehoben ist, eine empfindliche Bewegung der Nerven fort, und die daher entstehende Vorstellung der Seele kan man die Nachempfindung nennen. Eine Empfindung kan wechselsweise unterbrochen und erneuert werden; ist nun der Zeitraum zwischen der Unterbrechung, und der darauf folgenden Erneuerung sehr klein, so wird die Seele nicht darauf Achtung geben, und es wird ihr eben so vorkommen, als ob die Empfindung ununterbrochen fortgedauert hätte.

§. 75.

So bald aber ein gewisses Object auf einen oder mehrere Sinne gewirkt hat, so bekommen die denselben entsprechenden Fibern des Gehirns eine Anlage oder **Disposition** zu der Bewegung die das Object selbst hervorbrachte. Wird diese Anlage so stark, daß das Gehirn die Bewegung ohne Einfluß des äussern Objects blos durch Veranlassung einer andern Bewegung wiederhohlen kan, so ist sie eine **Gedächtnißimpression**; und man sagt, die Idee sey behalten, von der eine solche Gedächtnißimpression im Gehirne liegt. Wird nun die Bewegung, wozu die Anlage der Fibern da ist, wirklich ohne äussern Eindruck des Objects wiederholet, so heist dis Geschäfte die **Erneurung der Gedächtnisimpressionen.**

§. 76.

Wenn die Anlage der Fibern zu einer gewissen Bewegung eine Gedächtnisimpression werden, oder der Eindruck behalten werden soll, so muß er wohl gefaßt seyn. Das Geschäfte des Fassens erwächst aus der Empfänglichkeit des Gehirns, und der Aufmerksamkeit der Seele. Zugleich kömmt die Beschaffenheit der Objecte, die den Eindruck machen, dabey in Betrachtung.

Des Gehirns Empfänglichkeit beruhet auf der guten und regelmäßigen Beschaffenheit seiner

ner Theile. Eine widernatürliche Bildung desselben, zu grosse Härte und Weiche, sind demnach Hindernisse des Fassens.

Das Fassen, so weit es von der Aufmerksamkeit der Seele abhängt, wird 1) durch den Grad der Kraft, den die Seele bereits erlangt hat, oder durch die Fertigkeit mit gewissen Ideen umzugehen, 2) durch den Grad ihrer Neigung dafür, und 3) durch die §. 67. angezeigten Fälle der Bewegung der Lebensgeister bestimt. In Rücksicht auf die leztere Ursach, wird das Fassen

1. leicht und gut, bey ordentlicher und lebhafter
2. schwer und gut, bey ordentlicher und matter
3. auf die Hauptvorstellung allein eingeschränkt, bey ordentlicher und heftiger,
4. ausgebreitet aber schlecht, bey unordentlicher und lebhafter,
5. schwer und unvollkommen bey unordentlicher und matter,
6. gänzlich aufgehoben bey unordentlicher und heftiger Bewegung der Lebensgeister.

Ein Object wird desto leichter gefaßt, 1) je einfacher, 2) je deutlicher, 3) je lebhafter der Eindruck ist den es macht.

§. 77.

Die gefaßten Gedächtnisimpressionen werden erneuert nach dem §. 38. angegebenen Gesetze der Association.

Gesetzt das Object a b c hat etlichemal eine Empfindung, und nach und nach auch eine Gedächtnisimpression hervorgebracht; nun bringt ein anderes Object a d e die ihm entsprechende Bewegung a d e hervor. in welcher das Merkmal a, das auch in der ersten vorkommt, enthalten ist, so können die Fibern des Gehirns die die Bewegung a d e gemacht haben, eben dadurch veranlaßt werden, die Gedächtnisimpression a b c zu erneuern.

Gesetzt daß die Empfindungen A, B, C, D oftmals in der nemlichen Ordnung auf einander gefolgt sind, so hat dadurch das Gehirn die Anlage bekommen, die diesen Empfindungen entsprechenden Bewegungen in der nemlichen Ordnung zu wiederholen; und wenn also blos die Empfindung A wiederkommt, so können dadurch die Gedächtnisimpressionen B, C, D, wieder erneuert werden.

§. 78.

Das gute Behalten, oder die Festigkeit der Gedächtnisimpressionen hängt ab

1. von der Güte des Fassens. Man behält besser

a) Gegenstände, die uns schon etwas bekannt, und unserer Neigung gemäß sind als die entgegengesetzten;

b) bey ordentlicher und lebhafter Bewegung der Lebensgeister gefaßt hat, besser, als die in anderer Beschaffenheit derselderselben aufgenommene Ideen;

c) einfache, deutliche, lebhafte Ideen vergleichungsweise besser, als die von der entgegengesetzten Art;

2. von der öftern Wiederholung. Wenn eine Reihe in einer gewissen Ordnung behalten werden soll, so muß sie auch in der nemlichen Ordnung wiederholet werden.

3. von der Verknüpfung mit andern Ideen. Mit je mehrern Ideen eine Gedächtnisimpression verknüpft wird, je lebhafter diese sind, und je öfter sie erneuert werden, desto besser wird sie behalten.

Die Festigkeit der Gedächtnisimpressionen giebt ihnen 1) eine lange Dauer; 2) bey der Erneuerung Lebhaftigkeit und Stärke.

§. 79.

Eine Gedächtnisimpression kan in der Seele eine Vorstellung erwecken, 1) ohne daß sie sich dabey bewust ist, daß sie jene Vorstellung schon gehabt habe; 2) ohne daß sie diese Vorstellung von der Empfindung unterscheidet. Wenn sich aber die Seele an etwas Vergan-

genes erinnert, so weiß sie 1) daß sie diese Vorstellung schon gehabt habe; 2) unterscheidet sie auch die Gedächtnisimpression von der Empfindung. Dieses bemerkt sie aus dem geringern Grade der Lebhaftigkeit den eine mehrmals dagewesene Idee in Vergleichung mit einer neuen hat; aus der grössern Lebhaftigkeit, die einer Empfindung gegen eine Gedächtnisimpression gerechnet, eigen ist; und aus der Verschiedenheit der Umstände, welche die Empfindung voraussetzt.

Indem man sich bewust ist, daß man eine Vorstellung die durch die Gedächtnisimpression erregt wird, schon gehabt habe, so ist entweder in der Seele blos das Empfindnis, daß diese Vorstellung nicht neu ist, oder man stellt sich zugleich den Ort, die Zeit, und andere Verhältnisse vor, in welcher man die Idee schon ehemals erhalten hat.

Die Erinnerung wird entweder von der Seele, oder vom Körper erweckt. Von der Seele, indem sie durch ihre Einwirkung die Fibern des Gehirns in Bewegung setzt, und dadurch die Erneuerung einer Gedächtnisimpression bewerkstelligt; oder welches einerley ist, sich auf etwas besinnt §. 79. Vom Körper 1) indem die Empfindung wirklich wiederholt wird, die man ehemals hatte; 2) indem durch das mechanische Spiel der Fibern oder Lebensgeister eine Gedächtnisimpression erneuert wird;

in welchem Falle man sagt, daß uns etwas wieder einfalle. Ein Einfall heist überhaupt eine Idee, die wir, ohne unsern Willen, und auch ohne äussern Einfluß der Sinne, blos durch Impressionen des Gehirns erhalten.

§. 80.

Die Erinnerung wird ganz unterdrückt in allen den Zuständen, welche das Bewustseyn unsrer selbst aufheben, und durch alle die Ursachen, welche die behaltenen Eindrücke auslöschen. Denn man kan sich nie an etwas erinnern, das man nicht behalten hat; aber es sind viel Gedächtnisimpressionen in unserm Gehirne, an die man sich nicht allemal erinnert.

§. 81.

Uebrigens ist die Seele bey der Erinnerung in gewisser Absicht frey, in anderer Absicht an den Einfluß der Bewegung der Lebensgeister gebunden. Die Freyheit der Seele zeigt sich bey der Erinnerung, indem sie unter mehrern vorgehaltenen Gedächtnisimpressionen auf einige mehr, auf andere weniger Achtung giebt, und indem sie durch ihren Einfluß auf das Gehirn die Erneuerung mancher Gedächtnisimpressionen befördert.

Bey dem Einflusse, den die Bewegung der Lebensgeister auf die Erinnerung hat, kommen wieder wie bey der Aufmerksamkeit folgende Fälle vor. Sie ist nemlich

1. ordentlich und lebhaft; dann ist die Erinnerung auch ordentlich und leicht. Man vermengt die Ideen nicht, man erkennt sie lebhaft, und verkehrt nichts in der Ordnung derselben.

2. ordentlich und matt. In diesem Falle ist die Erinnerung schwer, aber doch richtig.

3. ordentlich und heftig. Dis ist nur in dem Falle möglich, da eine Gedächtnisimpreßion so stark geworden ist, daß die lebhafte Bewegung der Lebensgeister auf sie allein gerichtet wird. Alsdenn kan man sich die dadurch entstandne Idee nicht leicht aus dem Sinne schlagen; man kömmt bey jeder Veranlassung auf sie zurück; und man giebt nur auf solche Ideen achtung, die mit dieser Hauptidee in näherer Verbindung stehen.

4. unordentlich und lebhaft. Dann verfällt man auf sehr entfernte Ideen, wird in der Ordnung irre, und verwechselt häufig eine mit der andern.

5. unordentlich und matt. In diesem Falle ist die Erinnerung dunkel, unrichtig, und verworren.

6. unordentlich und heftig. Hier fällt der Unterschied zwischen der Erinnerung und Empfindung ganz weg.

§. 82.

§. 82.

Die Vollkommenheiten, die man gemeiniglich dem Gedächtnisse beylegt, sind entweder Vollkommenheiten des Fassens, oder des Behaltens, oder der Erinnerung, oder mehrerer von diesen Geschäften zugleich. Eben so ist es mit den Fehlern des Gedächtnisses beschaffen. Die Vergessenheit z. E. entsteht entweder daher, weil man den ersten Eindruck schlecht gefaßt hat, oder aus Mangel der Wiederholung, oder aus Aufhebung der Gedächtnisimpressionen.

§. 83.

Das Gedächtnis behält sowohl Impressionen von äussern als innern Empfindungen. Die äussern Empfindungen werden desto besser behalten, je deutlicher sie sind, und daher haben hier die Sinne des Gesichts und des Gehörs für den übrigen einen grossen Vorzug.

§. 84.

Die Einbildungskraft oder die Phantasie (welche wir oben als das Vermögen des Gehirns beschrieben, durch Wiederholung der sinnlichen Impressionen ohne neuen Einfluß des Objects in der Seele eine Vorstellung zu erregen, erneuert entweder ohne Willen der Seele die von ehemaligen äussern Empfindungen zurückgeblie-

gebliebenen Impressionen, ohne daß Erinnerung dabey ist; und diese ist die **mechanische Phantasie**; oder es werden aus dem Vorrathe der Gedächtnisimpressionen, mit Bewustseyn und Vorsatz der Seele solche Verbindungen von Ideen geschaffen, denen kein Original in der Empfindung entspricht, und diese ist die **geistige Phantasie.**

§. 85.

Die mechanische Phantasie ist in allen Fällen wirksam, wo zwar klare Ideen durch die Impressionen des Gehirns erweckt werden, die Erinnerung der Seele aber unterdrückt ist. Hieher gehört 1) der träumerische Zustand in welchem das Bewustseyn seiner selbst größtentheils aufhöret und die Empfindungen zwar nicht gänzlich unterbrochen, doch sehr geschwächt sind; 2) der wirkliche Traum, oder der Zustand der Seele währendes Schlafs, da ohne Bewustseyn seiner selbst, und ohne äusserliche Empfindungen erneuerte Gedächtnisimpressionen in der Seele klare Vorstellungen hervorbringen; 3) die **Verrückung**, da durch die allzugrosse Impression einer Idee, die Bewegung der Lebensgeister sehr lebhaft auf sie allein, und die damit zunächst verbundene gerichtet ist. In diesem Falle werden nur gewisse Einbildungen für Empfindungen gehalten, bey den übrigen findet die Erinnerung ordentlich statt; 4) die gänzliche **Narrheit**, **Wahnwitz** oder **Unsinn**,

da überhaupt die Gedächtnisimpressionen, wegen der Lebhaftigkeit der Bewegungen im Gehirn nicht von Empfindungen unterschieden werden; davon der besondere Grad der auch mit heftigen äusserlichen Bewegungen verknüpft ist, die Tollheit, oder Raserey heist.

§. 86.

Die mechanische Phantasie ist ganz unterdrückt in allen Fällen wo die Bewegung der Lebensgeister so geschwächt ist, daß gar keine Impressionen erneuert werden. In den Fällen, wo sie wirksam ist, finden sich bey ihr die nemlichen Verschiedenheiten, die bey der Erregung der Gedächtnisimpressionen §. 81. bemerkt worden. Ist die Phantasie

1. ordentlich und lebhaft, so entstehen Reihen von Einbildungen, die zusammenhängend sind, auch eine lebhafte Vorstellung erwecken. Ist sie
2. ordentlich und matt, so entstehen dunkle und unterbrochne Reihen von Einbildungen.
3. wenn sie ordentlich und heftig ist, so ist die Vorstellung stark und lebhaft, aber nur auf eine Hauptidee und die zunächst damit verbundenen eingeschränkt.
4. wenn sie unordentlich und lebhaft ist, so entstehen eine Menge sehr verworrener, aber aneinanderhängender, und dabey lebhafter Bilder. Ist sie

5. un-

5. unordentlich und matt, so entstehen wenige, dunkle, aber weniger zusammenhängende Einbildungen. Ist sie

6. unordentlich und heftig, so entsteht Wahnwitz und Raserey.

§. 87.

Da im träumerischen Zustande noch nicht alle Empfindungen aufgehört haben, so werden gemeiniglich die Einbildungen durch jene veranlaßt, in ihrer Folge unterbrochen, auch in ihrer Lebhaftigkeit mehr oder weniger verändert.

§. 88.

Ein eigentlicher Traum kan eben so wohl durch eine äussere Ursach, als durch eine innere Bewegung des Körpers veranlaßt werden. Aus dem träumerischen Zustande kan man bisweilen in den eigentlichen Traum übergehen. Gewöhnlicher Weise folgt der Traum auf eine Störung des tiefen Schlafs.

Man hat im Traume keine andere Ideen, als diejenigen, welche durch vorhandene Gedächtnisimpressionen erregt werden können. Meistentheils aber werden der Seele Reihen von Ideen vorgestellt, die sie nie ganz im wachenden Zustande so gehabt hat. Die Folge, Klarheit und Lebhaftigkeit der Ideen eines Traumes, auch die Dauer desselben hängt von der

der Beschaffenheit des Gehirnes und der Bewegung der Lebensgeister ab.

Sind die erneuerten Impreſſionen während des Traumes sehr lebhaft, so können von ihnen Bewegungen des Körpers entstehn, die sonst im Wachen dergleichen Ideen mit Willen der Seele begleiten.

Ein Traum hört entweder dadurch auf, daß die Bewegung der Lebensgeister nach und nach abnimmt, welches den tiefen Schlaf wiederherstellt, oder durch äussere oder innere Nervengefühle, die wegen ihrer Lebhaftigkeit das Erwachen nach sich ziehn.

§. 89.

Bey der Art von Verrückung, die §. 85. 3. beschrieben worden, findet sich bisweilen nur eine fortdaurende Hauptidee, die für eine Empfindung gehalten, und mit andern Nebenideen ganz schicklich verbunden wird, bisweilen eine Abwechslung verschiedener solcher Hauptideen. Die Hauptidee kan mit Vergnügen, oder Misvergnügen, oder Zufriedenheit verbunden seyn. Die erste Veranlassung dieses Zustandes kan sowohl in der Seele, als im Körper liegen.

§. 90.

Bey der gänzlichen Narrheit und Raserey sind die Einbildungen sehr vielfach und verworren. Die Stärke der Bewegungen im Ge-

Gehirn kan dabey so groß werden, daß eine gänzliche Unempfindlichkeit gegen äussere Eindrücke daher entsteht. Die Ursachen derselben sind nicht immer ursprünglich im Gehirn, sondern sehr oft in Felern des Unterleibes zu suchen.

§. 91.

Die geistige Phantasie ist ein Vermögen der Seele Gedächtnisimpressionen anders zusammen zu setzen, als es die Verbindung der Empfindungen, von welchen sie entstanden waren, mit sich bringt. Sie kan aus verschiedenen Theilen ein neues Ganze erschaffen; aber auch dadurch daß sie etwas zusetzt, oder wegnimmt, ein Bild machen, dem keine Empfindung entspricht. Die geistige Phantasie ist nicht ganz in der Seele Gewalt, sondern wird wie die Aufmerksamkeit, durch die verschiedene Ordnung und Lebhaftigkeit der Bewegung der Lebensgeister modificiret.

§. 92.

Die Empfindung wird von der Einbildung gewöhnlicher Weise durch den grössern Grad von Stärke den jene hat, und durch die Vergleichung der Umstände unterschieden. Wie man aber Einbildungen für Empfindungen halten kan, so kan man auch bisweilen eine Empfindung für eine Einbildung halten, wenn man nicht einsieht wie diese Empfindung entstanden seyn könne.

Die

Die Einbildungen und Gedächtnisideen unterscheiden wir dadurch, daß bey den letztern das Bewustseyn der ehemaligen Empfindung statt findet, welches bey den ersten wegfällt.

§. 93.

Die Einbildungen können, wenn sie sehr lebhaft sind, eben die Bewegungen welche sonst auf die ihnen ähnlichen Empfindungen erfolgen, im Körper veranlassen. Folgende Erfahrungen ausser den Erscheinungen der §. 87-90. betrachteten Zustände, sind Beweise davon:

1. Krankheiten die aus Einbildung entstanden.
2. Die Heilung mancher Krankheiten durch eben die Ursache.
3. Veränderungen die die Einbildung in der Wirkung der Arzneymittel gemacht hat.
4. Veränderungen in dem Kreislaufe des Bluts, welchem auch einige so genannte Muttermäler zuzuschreiben sind.
5. Erregung heftiger Leidenschaften durch die Einbildung.

§. 94.

Die Vorstellungen des Vergangenen, die uns Gedächtnis und Einbildungskraft erwecken, lassen größtentheils die Seele in dem Zustande der Zufriedenheit. Die lebhafte Erinnerung und Einbildung ehemaliger sehr angenehmen

Empfindungen, ist auch mit Vergnügen verknüpft. Die Erinnerung ehemaliger sehr unangenehmer Empfindungen, davon wir keine gegenwärtigen widrigen Folgen verspüren, ist angenehm; die Einbildung davon aber unangenehm. Sind uns aber von ehemaligen Empfindungen, sie mögen angenehm oder unangenehm gewesen seyn, unangenehme Folgen gegenwärtig, so ist auch die Erinnerung an jene unangenehm.

IV. Vom Verstande.

§. 95.

Wenn wir einen Gegenstand empfinden, so stellen wir uns ihn niemals nach allen seinen Theilen vor; das Bild welches von ihm entsteht, enthält immer nur einige Züge, oder Merkmale. Je länger wir ein Object betrachten, oder je öfter es unsrer Empfindung vorkömt, desto klärer werden die einmal erkannten Merkmale, und indem diese endlich ins Gedächtnis gefaßt werden, so werden wir dadurch fähig ein Object wieder zu erkennen, oder die Gedächtnisimpression mit der gegenwärtigen Empfindung zu vergleichen, und einzusehn, daß jene von eben demselben Gegenstande gewirkt worden, von welchem wir die letztern herleiten. Es sey z. E. ein Object A von uns empfunden worden; wir haben davon die Merkmale m n o p be-

bemerkt, und diese im Gedächtnisse behalten; nun bekommen wir wieder die Empfindung von den Merkmalen m n o p, die schon ins Gedächtnis geprägt waren, und daher entsteht in uns die Vorstellung, daß das, was wir jetzt empfinden, das nemliche **Individuum** sey, das wir ehemals empfanden.

Wenn uns nun aber mehrere einzelne Objecte vorkommen, die einige gemeinsame, aber auch viele von einander verschiedene Merkmale haben, so gibt die Seele entweder auf die gemeinsame Merkmale stärker Achtung, als auf die verschiedenen, oder nicht. Im letztern Falle entsteht blos die Idee von mehrern Individuen. Im erstern Falle aber wird die Vorstellung der gemeinsamen Merkmale lebhafter, der verschiednen aber schwächer; und so entsteht ein **allgemeiner Begrif**. Daß man aber auf die gemeinsame Merkmale stärker Achtung gibt, kan aus einer doppelten Ursache entstehn. 1) Weil diese öfter empfunden werden, als die verschiednen. Z. E. Man setze vier gleichzeitige, oder auf einander folgende Empfindungen: m n p q, m n r s, m n t x, m n y x. Hier kömt das gemeinsame Merkmal m n viermal die verschiednen p q, r s, t x, y z aber jedes nur einmal vor; folglich muß von jenem die Idee klärer werden. 2) Wenn mit mehrern Empfindungen, die sowohl gemeinsame als verschiedne Merkmale haben, eine gewisse anderweitige Empfindung

durchgängig verknüpft wird, so befördert diese Association nicht nur die Vergleichung und Aufmerksamkeit auf die gemeinsamen Merkmale; sondern es wird auch diese anderweitige Empfindung stärker mit der gemeinsamen, als den verschiedenen Merkmalen associirt, und folglich die Erinnerung des gemeinsamen leichter, als des verschiedenen. Z. E. es werde mit jeder dieser Empfindungen mnpq, mnrs, mntx, mnyz die Empfindung A verknüpft, so wird bey der Erneuerung der Idee von A, die Seele sich allemal eher an die Merkmale mn, als an die übrigen erinnern. Auf diese Art entstehn Zeichen für die allgemeinen Begriffe. Die gemeinsamen Merkmale zusammengenommen, welche die Seele an verschiedenen Individuen angetroffen, machen eine **Art** aus; und das Gemeinsame verschiedener Arten gibt die **Gattung**.

§. 96.

Die Zeichen für den allgemeinen Begriff können zwar von Empfindungen eines jeden Sinnes hergenommen werden; es haben aber doch keine so viele Bequemlichkeit dazu, als die artikulirten Töne, oder Worte. Denn die Empfindungen des Gehörs sind zur willkührlichen Association desto geschickter, weil sich dieser Sinn sonst wenig oder gar nicht mit andern vereinbart; überdem lassen sich Töne leichter, öfter, geschwinder, und in mehrerer Zusammen-

mensetzung hervorbringen und vernehmen als andere Empfindungen.

§. 97.

Das Wort für einen allgemeinen Begriff, wird entweder erst mit demselben verknüpft, wenn man jenen schon gemacht hat; oder man bekömt den Begriff mit dem Worte zugleich; oder man hört erst das Wort, und lernt hernach seine Bedeutung, d. i. den allgemeinen Begriff den es bezeichnet. Im ersten Falle wird entweder ein ganz neues Wort gemacht; oder ein schon bekanntes zur Bezeichnung gebraucht. In den beiden letztern Fällen geschieht es oft, daß man entweder zu viel oder zu wenig Merkmale zu dem Begriffe, den das Wort anzeigen soll, rechnet: d. h. das Wort entweder in zu enger, oder zu weiter Bedeutung nimmt.

§. 98.

Die allgemeinen Begriffe werden entweder von Individuen, oder von Eigenschaften, oder von Verhältnissen, die uns in die Sinne fallen, abgezogen. Man kan aber auch allgemeine Begriffe wieder mit andern allgemeinen vergleichen, und dadurch neue abstrahiren. Daher giebt es von den Eigenschaften und Verhältnissen eben so wohl Arten und Gattungen, als von den Individuen.

§. 99.

Einsehn, daß einem gewissen Object das wir uns vorstellen, ein gewisses Merkmal zukomme heist urtheilen. So lange die Seele noch blosse Empfindungen und noch keinen einzigen allgemeinen Begriff hat, kan sie unmöglich urtheilen. Denn wenn auch die Empfindung aus noch so mannigfaltigen Theilen zusammengesetzt wäre, so entsteht daraus für sie doch nichts weiter als eine einzige zusammengesetzte Idee. Das was wir uns vorstellen, heist in so fern als wir denken, daß ihm ein Merkmal zukomme, das Subject; und das Merkmal, das wir dem Subjecte beylegen, heist in so fern das Prädicat. Daher kan in einem Urtheile, das was Subject war, Prädicat werden, und umgekehrt; und ein gewisses Prädicat kan wieder von andern Prädicaten das Subject seyn.

§. 100.

Die Urtheile der Seele sind entweder anschauende, oder allgemeine. Die von der ersten Art beziehen sich auf Dinge, die wir wirklich empfinden, oder empfunden haben. Ihr Subject ist immer ein Individuum. Den allgemeinen Begriff von dem Prädicate bekömt die Seele entweder erst, indem sie über den Gegenstand ihrer Empfindung urtheilet, oder sie hat ihn schon gehabt, und wendet ihn jetzt nur an, weil sie die Merkmale derselben an dem Gegenstande wahrnimmt.

§. 101.

Die allgemeinen Urtheile entstehn entweder aus der Erinnerung, an die Objecte von einer gewissen Art, die man empfunden hat, in so fern dabey die Seele sich zugleich bewußt ist, an ihnen allen ein gewisses Merkmal gefunden zu haben, oder aus der Entwickelung des allgemeinen Begriffs vom Subjecte, und Vergleichung desselben mit den Merkmalen eines gewissen Prädicats.

§. 102.

Die Seele urtheilt **unmittelbar**, in so fern sie blos durch die Empfindung auf das Verhältnis zwischen Subjecte und Prädicate geführt wird. Wenn sie aber ein Urtheil aus dem andern herleitet, oder einen Schluß macht, so nennt man das dadurch herausgebrachte Urtheil ein **mittelbares**, oder **gefolgertes**. Die Hauptgrundsätze die sie dabey befolgt sind: 1) der Satz des Widerspruchs: **Ein Ding kan nicht zu gleicher Zeit seyn, und nicht seyn.** 2) der Satz: **das Merkmal eines Merkmals ist auch ein Merkmal der Sache selbst**: oder: was vom Allgemeinen gilt, das gilt auch vom Besondern.

§. 103.

Blos bejahende Urtheile können unmittelbare Urtheile seyn. Verneinende sind schon

mittelbar, denn sie werden aus bejahenden vermöge des Satzes vom Widerspruche hergeleitet.

§. 104.

Das Vermögen allgemeine Begriffe zu machen, zu urtheilen, und zu schliessen, heist der **Verstand**. Das Vermögen zu schliessen wird bisweilen **Vernunft** in engerer Bedeutung genannt. Die Aufmerksamkeit, welche die Seele auf allgemeine Begriffe wendet, heist das **Nachdenken**. Hier läßt sich also das meiste von dem was oben §. 65. f. gesagt worden, anwenden. Das Nachdenken ist von der sinnlichen Aufmerksamkeit dadurch unterschieden, daß bey dieser das Gehirn bereits die materiellen Vorstellungen erregt hat, auf welche die Seele Achtung geben soll; bey jenem aber die Seele selbst sich anstrengen muß, um gewisse materielle Ideen des Gehirns zu erregen, in der Lebhaftigkeit zu erhalten und mit andern zusammen zu bringen; andere hingen zu unterdrücken, oder von einander zu trennen.

§. 105.

Die Hauptgeschäfte des Verstandes sind: die Bildung allgemeiner Begriffe; deren Bezeichnung; die Entwickelung und Zergliederung; die Vergleichung, ingleichen die willkührliche Zusammensetzung derselben; endlich die unmittelbaren und mittelbaren Urtheile.

§. 106.

§. 106.

Die **Gewißheit** oder **Ueberzeugung** ist derjenige Zustand der Seele beym Urtheilen, da sie die Uebereinstimmung zweyer Begriffe völlig einsieht, und also durch das Widersprechende des Gegentheils gezwungen wird, so und nicht anders zu urtheilen. Diese Ueberzeugung entsteht bey anschauenden Urtheilen, aus der Stärke der materiellen Ideen im Gehirne, und aus der Vergleichung verschiedener Empfindungen untereinander; bey allgemeinen aber aus der deutlichen Einsicht des Verhältnisses zwischen allgemeinen Begriffen, zu welcher man entweder durch die Zergliederung derselben, oder durch das Bewustseyn einer durchgängigen in allen Fällen die unter ein allgemeines Urtheil gehören, zutreffenden Erfahrung gelangt.

Da nun die Seele hiezu nicht ohne Aufmerksamkeit und Erinnerung gelangen kan, so sind auch alle Ursachen, welche die Aufmerksamkeit und Erinnerung erschweren, Hindernisse der Ueberzeugung.

§. 107.

Die Urtheile des Verstandes lassen sich sämtlich auf eine von diesen Formeln zurückführen:

1. Ich empfinde das und nichts anders.

2. Diese Empfindung macht auf mich diesen und keinen andern Eindruck: d. i. sie ist mir entweder angenehm, oder unangenehm.

3. Das Subject A, muß das Prädicat B haben, weil sonst ein Widerspruch entstünde.

In allen dreyen Fällen kan vielfältig Irrthum entstehn, oder das was blos scheint, für das Wahre genommen werden.

Bey den Urtheilen, die blos anzeigen, daß man etwas empfinde, kan die Seele nicht in so weit getäuscht werden, daß sie eine Vorstellung zu haben glaubte, indem doch wirklich keine da wäre. Es kan aber ein Blendwerk der Sinne, Täuschung oder falscher Schein entstehn:

1. indem sie urtheilet, welchem Sinne die Empfindung zuzuschreiben sey, ob dem innern oder dem äussern, und im letzten Falle, welchem von den äussern Sinnen.

2. indem sie die Beschaffenheit eines Gegenstandes aus der Empfindung bestimmen will. Denn wenn zwey verschiedene Objecte einerley Eindruck auf die Sinne machen, so können sie durch die blosse Empfindung nicht unterschieden werden.

3. indem sie eine Einbildung mit einer Empfindung verwechselt.

Bey

Bey der Beurtheilung des Angenehmen oder Unangenehmen der Empfindung kan auch in so weit kein Irrthum stattfinden, als die Seele blos das Zeugnis giebt, daß sie so und nicht anders modificirt werde. Hingegen entsteht dabey falscher Schein und Verwirrung in folgenden Fällen.

1. Wenn man die Quelle des Angenehmen oder Unangenehmen bestimmen,
2. den Grad des Vergnügens in Vergleichung mit andern Quellen desselben angeben,
3. über den Eindruck den eine gewisse Empfindung auf andre machen, und das Vergnügen oder Misvergnügen das sie davon haben werden, urtheilen will.

Bey der dritten Art von Urtheilen entsteht der Irrthum theils aus Unwissenheit, theils aus Mangel des gehörigen Nachdenkens. Daher wird man durch Scheinwidersprüche getäuscht, und bemerkt das Widersprechende da nicht, wo es doch wirklich ist.

§. 108.

Alle Geschäfte des Verstandes sind der Seele angenehm. Sie werden aber nur alsdenn Vergnügen, wenn sie mit besonderer Leichtigkeit von statten gehn, und der Zuwachs von Ideen, den die Seele dadurch erhält, merklich

ist.

ist. Daher erweckt uns das Neue, das Grosse, das Mannigfaltige und Nützliche in den Wissenschaften Vergnügen. Hingegen wird uns das abstracte Ideen in allen Fällen unangenehm, wo entweder die Seele in der Beschäftigung beständig aufgehalten und gehindert wird, oder wenn die Ideen von der Art sind, daß durch die Beschäftigung mit ihnen, andre, von denen sie sich mehr Erweiterung ihrer Kraft versprach, gehindert werden.

§. 109.

Der Verstand, ob er gleich an sich eine Modification der freyen Vorstellungskraft der Seele ist, wird doch durch den Körper verschiedentlich entweder befördert, oder aufgehalten. Denn

1. die Sphäre des Verstandes richtet sich zum Theil nach der Menge der Empfindungen und der Güte des Gedächtnisses.
2. In den §. 85. angezeigten Zuständen der Einbildungskraft, wird der Verstand ganz unterbrochen.
3. Da bey dem Nachdenken die Seele gewisse Bewegungen des Gehirns selbst erwecken, und andre willkührlich unterdrücken muß, so sind nicht nur alle Ursachen einer allzulebhaften und allzumatten Bewegung der Lebensgeister, sondern auch jeder Zufluß äusserer Empfindungen, die

mit

mit den Gegenständen des Nachdenkens in keiner Verbindung stehn, der Wirksamkeit des Verstandes hinderlich.

§. 110.

Die Wirkungen des Verstandes, zumal wenn die Anstrengung lange fortgesetzt, und oft wiederholt wird, sind mit sehr merklichen, größtentheils schädlichen Folgen für den Körper verbunden. Doch darf man nicht überall gleiche Folgen von dem nämlichen Grade der Anstrengung erwarten, sondern muß dabey das Alter, das Temperament, die Objecte des Nachdenkens, und die ganze Lage der Umstände, worin sich Seele und Körper befinden, mit in Betrachtung ziehen.

V. Von der Vorhersehung.

§. 111.

Vorhersehen heißt, sich das Künftige vorstellen. Die Vorhersehung ist entweder ein Product der Einbildungskraft oder des Verstandes.

Im ersten Fall wird das Wort Vorhersehung sehr uneigentlich gebraucht. Denn gesetzt auch daß die Phantasie uns Bilder von Dingen vorhält, die künftig wirklich in der Empfindung vorkommen, so ist sich doch die Seele dadurch noch nicht der künftigen Ereigniß der

Sache

Sache bewust. Wenn es ja Einbildungen geben sollte, die mit Recht Vorhersehungen heissen könten, so müßten es die Ahndungen seyn, ein Wort das zu vielerley bedeutet, als daß man es auf einmal erklären könte. Vielleicht lassen sie sich vollständig auf folgende Art abzählen und beurtheilen.

1. Ahndungen wären entweder übernatürlich eingegebene Vorstellungen des Zukünftigen; und um diesen Fall anzunehmen, müßte man einen Beweis von dem übernatürlichen Einflusse haben;

2. oder es wären Anzeigen, die uns ein andrer endlicher Geist, durch einen verborgnen Einfluß mittheilte; und hievon giebt es keine glaubwürdige Erzählungen.

3. oder es sind Einbildungen, die in eben dem Zustande des Körpers ihren Grund haben, von welchen der nachherige Erfolg in demselben abhängt. Z. E. wenn einem Diebe vom Galgen träumt, der nachher wirklich gehenkt wird; oder wenn einem alten Manne, der schon die entfernten vorbereitenden Symptomen seiner tödlichen Krankheit fühlt, sein Tod ahndet.

4. oder es sind Einbildungen, die gewisse Begegnisse des Körpers vorstellen, und vermöge ihrer Stärke §. 91. diese Begegnisse wirk-

wirklich hervorbringen, oder doch indem sie allerley hierzu mitwirkende Nebenideen erregen, zuerst veranlassen. So zieht sich etwa jemand durch die Furcht für einer Krankheit diese Krankheit wirklich zu; oder einem andern träumet von seinem Tode, und er stirbt wirklich aus festen Glauben an den vermeintlich prophetischen Traum.

5. oder es sind Einbildungen, die in eben den äussern Umständen gegründet sind, von welchen nachher ein gewisser den Einbildungen mehr oder weniger ähnlicher Erfolg abhängt.

6. oder endlich es sind Einbildungen, von denen ein nachheriger Erfolg blos aus Vorurtheil und durch falsche Auslegung, als die Bedeutung angesehen wird.

§. 112.

Die Vorhersehungen des Verstandes sind nichts anders als Schlüsse, wonach man den Erfolg einer künftigen Begebenheit entweder deswegen als wahr annimt, weil sonst ein Widerspruch entstünde, oder aus der bisherigen allgemein wahren Folge der Begebenheiten schließt, daß da die vorhergehenden wieder erfolgt sind, auch die nachfolgenden nicht ausbleiben werden.

§. 113.

§. 113.

Die Vorhersehungen, so fern sie Einbildungen sind, oder mit solchen vergesellschaftet werden, können in dem Körper eben die Wirkungen hervorbringen, die sonst von Empfindungen zu entstehn pflegen. Uebrigens sind sie nach Beschaffenheit der Objecte, entweder angenehm, oder unangenehm.

VI. Verbindung und Reihen der Ideen.

§. 114.

Alle Arten von Ideen können mit einander associirt werden, wenn sie mehrmals beysammen sind, oder auf einander folgen. Also können allerley sinnliche Ideen untereinander, sinnliche mit allgemeinen, und allgemeine Begriffe unter einander verknüpft werden.

§. 115.

Der Fortgang der Ideen ist entweder sinnlich, oder vernünftig; jener hängt von dem Spiele der Lebensgeister, dieser von dem freyen Einflusse der Seele ab.

Der sinnliche Fortgang der Ideen ist entweder langsam, bey matter, oder geschwind, bey lebhafter, oder übermäßig schnell, bey heftiger Bewegung der Lebensgeister. Im letztern Falle wird es der Seele unmöglich zur Anordnung der Ideen mitzuwirken.

Die

Die vornemsten Ideenreihen, die beym sinnlichen Fortgange vorkommen, sind folgende:

1. Wörter, — Bedeutung der Wörter, — Nebenbedeutung.
2. Object der Empfindung, — allgemeiner Begriff, — Zeichen des allgemeinen Begriffs.
3. Subject, — Eigenschaften des Subjects — und umgekehrt.
4. Subject — Verhältnisse des Subjects nach Raum und Zeit — Eben so umgekehrt: Verhältnisse — Subjecte in diesen Verhältnissen.
5. Das Ganze, — Theile des Ganzen und umgekehrt.
6. Das Vorhergehende — das Nachfolgende — und umgekehrt.
7. Gattungen, — Arten — oder umgekehrt: Arten — Gattungen; auch Gattungen — Nebengattungen.

§. 116.

In so fern der Fortgang der Ideen vernünftig ist, wählt die Seele vermöge ihrer freien Thätigkeit, gewisse Ideen unter den andern, welche in ihr erweckt werden, heraus; vergleicht mehrere Ideen mit einander, bemerkt die Uebereinstimmungen und Widersprüche, und erweckt übrigens eine Vorstellung nach der andern, so

wie es die Natur der Sache, oder der Endzweck den sie sich vorgesetzt hat, erfodert.

§. 117.

Der Fortgang der Ideen ist oft blos sinnlich; aber nie kan er ganz frey oder vernünftig seyn.

Die Geschwindigkeit und Ordnung des geistigen Fortgangs der Ideen wird durch die Lebhaftigkeit und Ordnung der Bewegung der Lebensgeister mit bestimt.

VII. Entwickelung der allgemeinsten Begriffe des menschlichen Verstandes oder Ontologie.

§. 118.

Indem wir auf uns selbst und auf unsre Empfindungen achtung geben, gelangen wir nach und nach zu dem allgemeinen Begriffe vom Daseyn oder Existenz einer Sache. Wir glauben Dinge zu bemerken, die nicht mit zu unserm Selbst gehören, oder die wirklich von uns unterschieden sind, und daher entsteht die Idee von Dingen, die aussereinander existiren.

§. 119.

Wir empfinden oft gewisse Eindrücke, indem wir andre von ihnen verschiedne empfinden. Wir nehmen also an, daß auch ausser uns mehrere

rere Dinge zugleich existiren. Daher entsteht der Begrif von der Simultaeniät. Wir empfinden aber oft auch Eindrücke, indem wir andre nicht mehr empfinden; wir halten uns also berechtigt anzunehmen, daß auch ausser uns Dinge existiren, indem andre nicht mehr existiren. Daher erwächst der Begrif von der Succession.

§. 120.

Unser Gedächtnis überführt uns, daß wir nicht immer so existiren, wie wir jetzt der Empfindung nach existiren. In uns selbst ist also Succession. Ein Ding in welchem Succession ist, wird verändert.

§. 121.

Ein Ding das wir empfinden, existirt wirklich. Von vielen Dingen die wir nicht empfinden, ist die Existenz gleichwohl gedenkbar. Dasjenige, dessen Existenz gedenkbar ist, ist möglich; es mag nun existiren oder nicht. Etwas das zwar möglich ist, aber nicht existirt, nennen wir blos möglich. Der Begrif von der Unmöglichkeit entsteht aus dem bemerkten Widerspruche in einem angeblichen Dinge. In so fern die Existenz eines Dinges un sich gedenkbar ist, heist es innerlich oder absolut möglich; in so fern sie auch in Beziehung auf andre gedenkbar ist, nennt man es hypothetisch möglich. Dinge sind zusammen mög-

 lich,

lich, wenn die Existenz des einen dem Daseyn des andern nicht widerspricht. Wo schon in einem angeblichen Dinge an und für sich Widerspruch ist, da ist absolute Unmöglichkeit; hypotherisch unmöglich aber ist, was an sich zwar gedenkbar ist, aber in gewisser Verbindung mit andern in Widerspruch geräth.

§. 122.

Absolute Unmöglichkeit hebt alle Existenz auf; und diese setzt allemal die Möglichkeit voraus. Doch kan man von der Möglichkeit nicht gerade zu auf die Existenz schliessen. Hypothetische Unmöglichkeit setzt die absolute Möglichkeit voraus; und was hypothetisch unmöglich ist, ist in anderer Beziehung hypothetisch möglich.

§. 123.

Dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, heist nothwendig. Es giebt also eine absolute und hypothetische Nothwendigkeit. Das hypothetisch Nothwendige ist nicht absolut nothwendig. Was aber absolut nothwendig ist, kan nicht anders existiren, als es existirt. Veränderung ist bey ihm unmöglich. Die Unmöglichkeit der Veränderung ist Unveränderlichkeit; welche also ebenfals entweder absolut, oder hypothetisch ist. Ein Ding ist veränderlich, dessen Veränderung möglich ist. Das hypothetisch unveränderliche muß absolut veränderlich seyn.

§. 124.

§. 124.

Dasjenige, dessen Gegentheil möglich ist, heist zufällig (contingens). Kein absolut nothwendiges Ding kan zufällig seyn. Zufällige Dinge können aber hypothetisch nothwendig seyn.

§. 125.

Wir gelangen zu dem Begriffe der Nothwendigkeit, indem wir von manchen Dingen unter gewissen Umständen niemals, von andern aber sehr oft das Gegentheil bemerken. Dinge die nothwendig bey einander sind, heissen **unzertrennlich**. Dis Prädicat finden wir sowohl an Dingen die neben einander sind, als an Dingen die auf einander folgen.

§. 126.

Alles was an einem Dinge unterschieden und gedacht werden kan, heist eine **Bestimmung**, ein **Merkmal** desselben. **Innere Bestimmungen** des Dinges sind diejenigen, die an ihm selbst, an und für sich betrachtet gedenkbar sind. Diese sind entweder nothwendige Bestimmungen, oder zufällige. Jene heissen **Eigenschaften** (attributa) diese **zufällige Beschaffenheiten** (modi). **Aeussere Bestimmungen** sind Merkmale an Dingen die aus Vergleichung mit andern entstehn. Man nennt sie **Beziehungen** oder **Verhältnisse**. Die Verhältnisse sind entweder nothwendig

oder zufällig, veränderlich oder unveränderlich.

§. 127.

Die wirklichen Bestimmungen eines Dinges wodurch in ihm etwas gesetzet wird, heissen Realitäten; Bestimmungen aber, dadurch etwas aufgehoben, oder als nicht vorhanden betrachtet wird, sind Negationen. Das zufällige Daseyn und die Veränderlichkeit sind Negationen.

§. 128.

Daß ein Ding existirt, ist entweder daraus begreiflich, weil es an sich nothwendig ist, oder weil ein ander Ding existirt, wodurch jenes hypothetisch nothwendig gemacht wird. Das heist, ein jedes Ding ist entweder in sich selbst, oder in einem andern gegründet. Der **Grund** ist das wodurch etwas begreiflich oder gedenkbar ist. Dasjenige, was aus einem andern begreiflich ist, heist seine Folge.

Der Grund von etwas wird

I. an und für sich betrachtet; und da ist er

A. ein Grund von etwas das in einem denkenden Wesen vorgeht; Idealgrund.

A. von einer simpeln Vorstellung; Erkentnisgrund.

a. von der Möglichkeit einer Sache; Principium essendi.

b. von der Wirklichkeit einer Sache. Der Erkentnisgrund davon ist

α. ent-

α. entweder ein Beweis aus der Vernunft, oder

β. eine sinnliche Vorstellung. Diese (nemlich der sinnliche Erkentnisgrund vom Daseyn einer Sache) heist ein Zeichen. Dieses ist

a) nach Beschaffenheit der Sache, entweder ein **Anzeichen** (signum demonstratiuum) wenn sie gegenwärtig, oder ein **Denkmal** (signum mnemonicum) wenn sie vergangen, oder eine **Vorbedeutung** (signum prognosticon) wenn sie zukünftig ist.

b) in Rücksicht auf andre Zeichen, einfach oder zusammengesetzt, mittelbar oder unmittelbar.

B. von einer Begierde. **Bewegungsgrund.**

B. Ein Grund von etwas, das ausser den Gedanken wirklich ist.

A. eines nothwendigen Dinges; dieses ist in sich selbst gegründet.

B. eines zufälligen. Der Grund von der Existenz eines solchen heist **Ursache.** Diese ist zu betrachten

a. nach der Wirkung, welche

α. eine Realität ist, **wirkende Ursach** (caussa efficiens)

β. oder eine Negation, **aufhebende Ursach** (caussa deficiens).

b. nach der Beziehung auf andre Ursachen
α. entweder die einzige ihrer Wirkung, caussa solitaria.
β. oder nicht; und alsdenn sind Mitursachen, concaussae. Diese sind
1) in Beziehung auf ihre Verbindung
a. entweder einander als Ursachen und Wirkungen untergeordnet, caussae subordinatae, in deren Reihe
א. diejenige, von welcher alle übrigen abhängen die erste Ursach, caussa prima.
ב. diejenige, die von allen übrigen abhängt, die nächste Ursach, caussa proxima.
ג. die übrigen aber Mittelursachen, caussae intermediae, heissen.
b. oder sie hängen nicht wieder selbst von einander ab, caussae coordinatae.
2) in Rücksicht auf das, was sie zur Wirkung beytragen, sind die Ursachen
a. entweder Hauptursachen.
b. oder Nebenursachen. Diese
א. wenn sie der Hauptursache subordinirt sind, heissen Werkzeuge, oder Instrumentalursachen.
ב. wenn sie ihr coordinirt sind, helfende Ursachen (caussae auxiliares).

II. Der Grund in Beziehung
A. auf das, was er zu einer gewissen Folge beyträgt, ist entweder ein zureichender oder unzureichender Grund.
B. in Rücksicht auf andre Gründe
a. entweder der einzige Grund seiner Folge
b. oder mit mehrern Gründen vergesellschaftet. In diesem Falle sind die Gründe
א. der Verbindung nach entweder subordinirt, und diese sind entweder erste, oder mitlere, oder nächste Gründe, oder coordinirt.
ב. der Wichtigkeit nach entweder Haupt- oder Nebengründe.

§. 129.

Das Verhältnis zwischen Gründen und Folgen heist Zusammenhang. Der Begrif vom Zusammenhange zwischen Ursachen und Wirkungen (nexus caussalis) entsteht in uns durch die Beobachtung einer steten und unwandelbaren Succession gewisser Dinge.

§. 130.

Diejenigen innern Bestimmungen eines Dinges, welche als die ersten Gründe der übrigen angesehen werden können, machen sein Wesen (essentia) aus. So lange also ein Ding das nemliche bleiben soll, ist sein Wesen nothwendig. Sonst heist Wesen oft so viel als

ein jedes Ding das wirklich ist, oder wirklich seyn kan (ens).

§. 131.

In so fern die Bestimmungen eines Dinges, ohne sie mit andern zu vergleichen, angegeben werden können, sind es Beschaffenheiten (qualitates), in so fern sie aber nicht ohne sie mit andern zu vergleichen, angegeben werden können, sind es Grössen (quantitates). Sind nun in zwey Dingen einerley Beschaffenheiten, so heissen sie ähnlich; und wenn sie einerley Grösse haben gleich. Den Begrif der Gleichheit lernen wir erst nach und nach von dem Begriffe der Aehnlichkeit absondern. Messen heist das Verhältnis einer Grösse zur andern finden. Die bekannte Grösse, mit der eine andre verglichen wird, heist der Maasstab.

§. 132.

Aehnlichkeit in der Verbindung des Mannigfaltigen ist Ordnung. Der Grund warum das Mannigfaltige so und nicht anders verbunden wird, ist die Regel der Ordnung. Ist nur eine einzige Regel, so ist die Ordnung einfach; sind ihrer mehrere, zusammengesetzt. Mehrere Regeln können oft nicht alle zusammen beobachtet werden; daher entstehn Ausnahmen.

§. 133.

§. 133.

Die Vollkommenheit einer Sache besteht in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen, das in ihr angetroffen wird, zu einem gewissen Bestimmungsgrunde. Die Vollkommenheit ist wie die Ordnung entweder einfach oder zusammengesetzt, je nachdem ein oder mehrere Bestimmungsgründe vorhanden sind. Die Unvollkommenheit entsteht entweder daher, wenn einige Theile des Mannigfaltigen zum Endpuncte blos nicht einstimmen, oder daher, wenn sie zum Gegentheil desselben Grund enthalten. Die erstre kan man einen **Mangel**, die letzte einen **Fehler** nennen.

§. 134.

So viel uns auch Dinge durch die Empfindung bekant werden, so finden wir immer in ihnen eine Vollkommenheit die noch grösser seyn könte. Diese eingeschränkte Vollkommenheit nennen wir **Endlichkeit**. Denken wir uns aber ein Wesen, dessen Vollkommenheit in aller Absicht so groß ist, daß sie nicht grösser seyn könte, so entsteht der Begrif vom **unendlichen Wesen**.

§. 135.

Ein Wesen das eigenthümlich existirt, das heist, existiren kan, ohne die Bestimmung eines andern zu seyn, ist eine Substanz. Ein Ding

Ding hingegen, das anders nicht existiren kan, als in so fern es die Bestimmung eines andern ist, heist ein Accidenz. Eine Substanz kan mit der andern dergestalt verbunden seyn, daß sie zusammen als ein Ganzes erscheinen. Dieses Ganze, als ein solches betrachtet, ist denn keine eigentliche Substanz, sondern scheint es nur zu seyn; denn das Ganze kan nicht anders als in seinen Theilen bestehn. Man muß den Begrif der Substanz nicht verwechseln 1. mit dem von einem einzelnen Dinge, oder Individuum. Ein jedes von andern abgesondert existirendes Ding, es mag nun eine wirkliche Substanz, oder ein Aggregat von Substanzen seyn, heist ein Individuum. 2. Auch nicht mit dem Begriffe vom Subjecte. Eine jede Substanz ist freilich das Subject ihrer Accidenzien; aber ein jedes Accidenz kan ein Subject werden, in so fern ich mir an ihm ein Merkmal vorstelle.

§. 136.

Kraft heist der zureichende Grund von Accidenzien. Es ist einerley, ob man sagt, die Substanzen sind Kräfte, oder sie haben Kräfte. Genug daß Kräfte blos Substanzen zukommen können. Die Accidenzien die von der Kraft abhängen, sind entweder unveränderliche Beschaffenheiten, oder Veränderungen. In beiden Fällen schreibt man der Substanz **Handlung** zu, wenn sie selbst der Grund von einem Accidenz ist; diese Handlung heist **Einfluß**, wenn die han-

deln-

delnde Substanz das Accidenz unmittelbar in einer andern hervorbringt; bringt aber die handelnde Substanz das Accidenz unmittelbar in sich selbst hervor, so wird sie actio immanens genannt. Alle Handlungen die wir durch unsre Erfahrung kennen lernen, sind Einflüsse. Wird in einer Substanz ein Accidenz oder insbesondre eine Veränderung durch Kraft einer andern Substanz gewirkt, so schreibt man der ersten ein **Leiden** zu.

§. 137.

Die Möglichkeit zu handeln, heist **Fähigkeit** oder **Vermögen**; die Möglichkeit zu leiden, **Empfänglichkeit**. Der Grund zum Gegentheil einer Veränderung ist **Hinderniß**. Ist das Hinderniß die Wirkung einer Kraft, so heist es **Widerstand**. Der Einfluß einer Substanz in die welche auf sie wirkt, heist **Gegenwirkung**.

§. 138.

Eine Substanz deren Nichtexistenz unmöglich ist, existirt nothwendig. Man nennt sie das **nothwendige Wesen**. In der Existenz des nothwendigen Wesens kan keine Veränderung stattfinden. Diese unveränderliche Existenz ist **Ewigkeit**. Unsre Empfindung zeigt uns blos Veränderungen, und daher erhalten wir den Begrif vom **zufälligen Wesen**. Ein solches Wesen **entsteht**, indem es aus dem

Nich-

Nichtseyn zum Seyn verändert wird. Es geht unter, indem das Daseyn desselben in das Nichtseyn verändert wird.

§. 139.

Die veränderliche Existenz der zufälligen Dinge giebt uns den Begrif von der Zeit. Wir denken uns dabey die Reihe auf einander folgender Dinge; und unterscheiden darin das Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige.

§. 140.

Mehrere Substanzen, die beysammen existiren, geben uns den Begrif vom Raume, indem wir uns ihr Verhältnis vorstellen, das aus ihrer Coexistenz entsteht.

§. 141.

Die reale Zusammensetzung schreibt man einem Dinge zu, in welchem sich mehrere Substanzen so verbinden, daß sie uns zusammen als Eins erscheinen. Die ideale Zusammensetzung ist blos die Vielheit der Accidenzien eines Dinges, die man bald sich einzeln vorstellen, bald in einen Begrif zusammen fassen kan. Ein zusammen gesetztes Ding, so fern man es als Eins betrachtet, heist ein Ganzes; so fern man sich das Viele darin vorstellt, schreibt man ihm Theile zu. Das physische Ganze ist von dem idealen zu unterscheiden; und die realen Theile, sind nicht mit den idealen zu verwechseln.

§. 142.

Eine jede Substanz ist einfach, d. i. nicht reell zusammengesetzt. Das reale Zusammengesetzte, als solches betrachtet, kan nicht Substanz seyn, denn es besteht nicht anders als in seinen Theilen. Ein jedes reale Zusammengesetzte ist demnach ein Accidenz, das eine Substanz zu seyn scheint. Aber unter seinen Theilen sind Substanzen; denn wenn dis nicht wäre, so wäre die Zusammensetzung blos ideal.

§. 143.

Die Aufhebung der Verbindung des Mannigfaltigen ist Trennung. Und die Trennung des Zusammengesetzten ist Theilung. Diese ist entweder physisch oder idealisch (logisch). Durch jene erscheint ein Ding, das uns vorher als Eins erschien, nunmehr als viele. Die letztre ist blos Unterscheidung der verschiednen Substanzen, oder Accidenzien. Eine Substanz da sie einfach ist, muß also physisch untheilbar seyn. Indem man ihr aber die reellen Theile abspricht, so leugnet man nicht, daß sie Beschaffenheiten habe, die sich unterscheiden lassen. Ein physisch untheilbares Ding ist deswegen kein Unding.

§. 144.

Eine Substanz kan weder nach und nach d. i. theilweise entstehn, noch untergehn. Sie muß,

muß, wenn sie entsteht, aus Nichts entstehn, und wenn sie untergeht vernichtet werden. Ein Zusammengesetztes kan so entstehn, daß die Theile desselben vorher da waren; und es geht schon unter, wenn das Verhältnis seiner Theile gegen einander abgeändert wird.

§. 145.

Ein jedes Ding, so fern es Bestimmungen haben kan, heist **Materie**, und die jedesmaligen Bestimmungen heissen seine **Form**. Es kan folglich keine Materie ohne Form, und keine Form ohne Materie existiren. Diese allgemeinen Begriffe der Materie und Form werden aber verschiedentlich angewendet. 1. Kan jede Substanz Materie heissen, in so fern sie das Subject der Accidenzien ist; und ihre **Form** ist alsdenn der Inbegrif ihrer Accidenzien. 2. Insbesondere heißt ein jedes zusammengesetztes Ding, in so fern **Materie**, als es aus Theilen besteht, und die bestimte Verhältnis seiner Theile gegen einander ist seine **Form**. In diesem Verstande wird auch das Wort **materiell** gebraucht, da es so viel als **reell zusammengesetzt** anzeigt; **immateriell** aber für einfach genommen wird. 3. Bey allgemeinen Begriffen macht das was zur Gattung gehört, die **Materie** aus, und die besondern Bestimmungen jeder Art, sind die **Form** des allgemeinen Begrifs. 4. Bey Urtheilen oder Sätzen heissen Subject und **Prädicat** die **Materie** und die

bestim-

bestimte Verbindung derselben die **Form**. 5. Bey Handlungen heist die Wirkung oder Veränderung, die vorgeht, die **Materie**; die Verhältnisse der Zeit und des Raums aber die Form. 6. Der speciellste Begrif von Materie und Form kömt bey freyen Handlungen eines denkenden Wesens vor. Da heist die Handlung selbst mit ihren Folgen das **materielle**, die Beziehung aber worin die Handlung gegen die Vollkommenheit des denkenden Wesens steht, das formelle.

§. 146.

Die Existenz ist ein absolut einfacher Begrif, in welcher sich der Intension nach kein mehr oder weniger gedenken lässet.

Es ist an sich nicht widersprechend zu gedenken, daß nur ein Ding existire.

Das zufällige Wesen kan nicht allein existiren. Seine Existenz ist von einem andern abhängig. Aber das nothwendige Wesen existirt unabhängig von jedem andern.

Alle existirende Dinge, die wir empfinden existiren nach andern, und neben andern, also in Raum und Zeit. Was wir empfinden, ist irgendwo, und irgendwenn. Aber daraus folgt

Bayerische Staatsbibliothek München

folgt nicht, daß alles was existirt, in Raum und Zeit existire.

Da die Existenz eines nothwendigen Wesens absolut unveränderlich ist, so läßt sich bey derselben kein Anfang oder Ende denken. Die Existenz eines zufälligen Wesens aber läßt beides zu.

Die **Dauer** ist die Existenz eines Wesens, in so fern sie mit der Existenz eines andern in Absicht des Anfangs und des Endes verglichen wird. Der kleinste Theil der Existenz ist ein **Moment**. Und da ein Ding in dem Momente, da es existirt, nicht auch zugleich nicht existiren kan, so wäre die kleinste Dauer diejenige, wo sich zwischen Anfang und Ende kein drittes Moment gedenken ließ. Ein Ding dauret länger als das andre, wenn der Momente der Existenz des erstern mehrere sind als derer des letztern.

Wenn zwey Dinge existiren, so existirt entweder das eine völlig vor dem andern, oder völlig nach dem andern; oder sie existiren beide zugleich. Und im letztem Falle ist entweder beider Anfang sowohl als Ende zugleich in einem Momente; oder eins von beiden; oder das eine hat vor dem andern eine Zeitlang existirt, ehe das andre mit ihm coexistirte; und dieses existirt noch indem jenes das vor und mit ihm existirte schon aufgehört hat zu existiren; oder endlich das eine existirt sowohl vorher ehe ein andres mit ihm

coexi=

coexistirt, als auch nachher, da des letztern Existenz schon aufgehoben worden.

§. 147.

Es läßt sich gedenken, daß nur ein Ding existire, und daß darinnen nichts verändert werde. Es ist also nicht widersprechend zu gedenken, daß alle Simultaneität und Succession aufgehoben sey.

Eine Simultaneität ohne Succession ist an sich gedenkbar, und es läßt sich auch eine Succession ohne eine andre neben sich überhaupt gedenken.

§. 148.

Was an einem Dinge verändert wird, sind entweder innere Bestimmungen, oder Verhältnisse. Daher der Unterschied zwischen innerer und äusserer Veränderung.

So lange ein veränderliches Ding existirt, wird nicht alles an ihm verändert, sondern nur einige zufällige Beschaffenheiten. Diese Veränderung ist entweder das Entstehn einer Realität, oder die Aufhebung derselben, welches eben so viel ist als das Entstehn einer Negation; oder es wird eine Realität aufgehoben, indem eine andre entsteht. Die letzte Veränderung heist Verwechselung.

Die Aenderung der Verhältnisse zwischen zweyen Dingen führt nicht nothwendig eine in-

nere Veränderung in allen beiden mit sich; wenn aber in keinem von beyden eine innere Veränderung entsteht, so kan auch das Verhältniß zwischen beyden nicht geändert werden. Hingegen können zwey Dinge zugleich innerlich so verändert werden, daß die Verhältnisse zwischen beyden unverändert bleiben.

§. 149.

In der absoluten Möglichkeit läßt sich kein Unterschied denken; bey der hypothetischen aber macht die Menge der Verbindungen die sich ohne Widerspruch gedenken lassen einen Unterschied.

Das Unmögliche hat keine Prädicate, oder von Nichts läßt sich Nichts sagen.

Kein mögliches Ding hat widersprechende Prädicate; oder ein jedes Ding ist entweder A, oder nicht A. Wenn ein Ding nur ein reelles Prädicat hat, so ist es möglich.

Was gar keine Prädicate hat, oder wovon sich nichts gedenken läßt, ist unmöglich, oder nichts.

§. 150.

Die absolute Nothwendigkeit ist so wie die absolute Zufälligkeit ein ganz einfacher Begrif, bey dem sich kein Mehr, oder Weniger gedenken läßt. Aber die hypothetische Nothwendigkeit und Zufälligkeit leidet Grade, so fern mehr oder weniger Verbindnugen gedacht wer-

den,

den, wobey etwas nothwendig wird, oder zufällig bleibt.

Das nothwendige Wesen kan schlechterdings keine zufällige Beschaffenheit haben, und es ist auch durchaus keiner Veränderung fähig. Wäre dieses, so könte es anders existiren als es existirt; dis streitet aber wider den Begrif desselben.

§. 151.

Das nothwendige Wesen ist ohne alle Verhältnisse denkbar. Aber da ein zufälliges Wesen eben so gut nicht existiren kan, als es existirt, so muß ein Grund seiner Existenz ausser ihm vorhanden seyn. Dem zufälligen Wesen sind also gewisse Verhältnisse nothwendig.

Das zufällige Wesen kan nicht einzig und allein existiren. Es muß also ausser einem andern existiren. Daher das Verhältniß der Coexistenz.

Es muß mit andern einerley oder verschiedene auch mehr oder weniger Realität haben, als ein anders; daher die Verhältnisse der Aehnlichkeit und Gleichheit.

In so fern es in einem andern gegründet ist, entsteht bey ihm das Verhältniß der Abhängigkeit; in so fern es aber die die Ursach gewisser Bestimmungen ist, das Verhältniß der Caussalität.

In so fern es mit andern zufälligen coexistirt, entstehn die Verhältnisse des Raums und in so fern es verändert wird, die Verhältnisse der Zeit.

§. 152.

So bald man mehrere Dinge denkt, so bald sind auch Verhältnisse denkbar. Und wo Verhältnisse sind, da müssen auch Dinge seyn, zwischen welchen sich das Verhältniß befindet. Also wer Coexistenz denkt, der muß auch mehrere existirende Dinge; wer Raum denkt muß ausser einander existirende; wer Zeit denkt muß Veränderungen; wer Abhängigkeit denkt muß Grund und Folge denken u. s. w.

Es ist unmöglich, daß ein wirkliches Ding keine andre Bestimmungen, als lauter Verhältnisse habe. Man kan aber die Verhältnisse abgesondert denken, und ohne dabey auf gewisse Dinge zu sehn, welche in diesen Verhältnissen seyn, sie mit andern vergleichen.

Wenn zwey Dinge mit einem dritten in Verhältnisse sind, so sind sie unter einander selbst in Verhältnisse. Es folgt aber nicht, daß wenn ein Ding A mit einem andern B in eben dem Verhältnisse steht, wie das erste Ding A mit einem dritten C, daß alsdenn zwischen dem andern B, und dem dritten C das nemliche Verhältniß seyn müsse. Also wenn zwey Dinge auf ein drittes folgen, so folgen sie deswegen nicht selbst auf einander. Wenn zwey Dinge

mit

mit einem dritten zugleich sind, so folgt deswegen nicht, daß sie unter einander coexistiren; wenn zwey Dinge von einem dritten abhängig sind, so sind sie deswegen nicht von einander selbst abhängig.

Wenn zwey Verhältnisse mit einem dritten einerley sind, so sind sie unter einander selbst einerley.

§. 153.

Eine jede Realität widerspricht einer Negation. Also kan ein Ding nicht alle Realitäten und alle Negationen zusammen haben.

Keine Realität widerspricht einer andern Realität. Also ist ein Wesen möglich in dem alle Realitäten vereinigt sind.

Lauter Negationen in einem Dinge annehmen, hiesse so viel als nichts in demselben setzen. Ein blos negatives Ding ist also ein Unding.

Wenn ein Wesen nicht alle Realitäten zusammen hat, so hat es theils Realitäten, theils Negationen. Davon sind einige nothwendig und unveränderlich, andre zufällig und wandelbar. So oft man in einem solchen Dinge eine Realität hinzudenkt, hebt man eine Negation auf, und umgekehrt.

Wenn in einem Dinge Negationen sind, so können die Folgen davon nicht reell seyn. Das hingegen was aus einer Realität entsteht, muß selbst reell seyn. Die einzelnen Realitäten

stimmen also zu einer Realität, die Negationen aber zum Gegentheile zusammen. Also entsteht dadurch Unvollkommenheit. Kein Ding das Negationen hat, kan folglich ganz vollkommen seyn. Und daher nennt man die Realitäten auch Vollkommenheiten, die Negationen aber Unvollkommenheiten.

§. 154.

Ein jedes zufälliges Ding hat eine Ursache. §. 146. 128. Diese ist entweder zunächst wieder ein zufälliges Ding, oder aber das nothwendige Wesen. Wenn das letztre ist, so kan man nach keiner andern Ursache fragen. Ist aber das erstre, so muß wieder eine Ursach seyn. Wenn diese abermals ein zufälliges Ding ist, so ist eine neue Ursach nöthig. Und folglich hat eine Reihe zufälliger von einander abhängiger Dinge entweder gar keine erste Ursach, und dis ist ungereimt, oder die erste Ursach derselben ist das nothwendige Wesen.

Ein jedes Accidenz muß, wenn es auch zunächst von einem andern Accidenz abhängt, dennoch zuletzt in einer Substanz gegründet seyn. Denn kein einziges Accidenz, also auch kein Aggregat von Accidenzien kan für sich bestehen. Ausser den Accidenzien gibt es aber nichts anders als Substanzen. Folglich sind Substanzen die ersten Ursachen aller Accidenzien.

§. 155.

§. 155.

Wenn A, B, C einander als Ursachen untergeordnet sind, so ist entweder die Wirkung die in B von A abhängt, eben auch die Ursach von einer Wirkung in C, und in diesem Falle sind sie wesentlich untergeordnet; oder A bringt in B die Wirkung c, B aber vermöge einer andern Eigenschaft d in C eine Wirkung hervor; in diesem Falle sind sie einander blos zufällig untergeordnet. Der Satz also: **Die Ursach einer Ursach ist auch Ursach von der Wirkung der letztern**, ist nur wahr von wesentlich untergeordneten Ursachen. Wenn demnach A in B eine Realität hervorbringt, B aber bringt vermöge einer Negation, die von A nicht abhängt, eine Negation in C hervor, so ist diese Negation nicht die Wirkung von A.

Die Ursach existirt jedesmal vor der Wirkung. Die Wirkung aber wird ein Erkenntnisgrund der Ursach.

Die Wirkung ist nicht reeller als die Ursach; denn wäre dis, so müßte in der Wirkung eine Realität seyn, die entweder gar keinen Grund, oder einen Grund in einer Negation der Ursach hätte. Beides läßt sich nicht gedenken.

Wenn einerley Ursach auf einerley Art, und in einerley Verhältnissen wirkt, so ist die Wirkung einerley.

§. 156.

Eine Wirkung die von einer Reihe von subordinirten Ursachen abhängt, ist nicht eher völlig begreiflich, als bis man im Stande ist eine jede der Ursachen in der ganzen Reihe zu begreifen. Man kan aber oft die nächste Ursach, und die erste wissen, ohne die Mittelursachen einzusehn.

§. 157.

Eine Handlung mit ihren nächsten Folgen heist eine Begebenheit. Die Beziehungen des Raums und der Zeit die etwas zur Begebenheit beytragen, heissen die Gelegenheit. Und jedes einzelne Verhältnis der Begebenheit heist ein Umstand. Ein jeder Umstand ändert etwas an der Begebenheit. Doch machen Raum und Zeit nicht unmittelbar innere Veränderungen in den Begebenheiten.

§. 158.

Ein jedes Ding das existirt, hat seine Beschaffenheiten, und so fern es mit andern verglichen wird, seine Grösse.

So bald man ein Ding von dem andern als verschieden denkt, entsteht der Begrif von Vielen. Die Vielheit ist also eine Grösse. Wird die Vielheit in Dingen gefunden, so fern sie als Ganze betrachtet werden, so entsteht die discrete Grösse; und jede von andern unter=

unterschiedene discrete Grösse ist eine Zahl. Findet sich aber die Vielheit an Dingen die als Theile betrachtet werden, so hat man die continuirliche oder stetige Grösse. Die stetige Grösse des reell zusammengesetzten, ist die ausgedehnte Grösse (quantitas extensorum). Die stetige Grösse des Einfachen, d. i. der Substanzen oder Kräfte, und ihrer Wirkungen ist die **unausgedehnte Grösse** oder der **Grad** (quantitas intensiua).

§. 159.

Jede Grösse ist sich selber gleich. Wenn zwey Grössen einer dritten gleich sind, so sind sie unter einander selbst gleich.

Eine Grösse ist entweder veränderlich, oder unveränderlich. Wenn sie verändert wird, so wird sie entweder kleiner oder grösser. Die erste Veränderung heist **Verminderung**, die letztere **Vermehrung**.

Das Verhältniß der Grössen gegen einander ist die Art wie eine Grösse aus der andern entsteht. Die Gleichheit der Verhältnisse mehrerer Grössen ist **Proportion**.

Der Maaßstab einer Grösse muß mit ihr von gleicher Art, oder homogen seyn.

§. 160.

Wenn zwey Dinge einem dritten ähnlich sind, so sind sie unter einander selbst ähnlich.

Es ist unmöglich daß zwey aussereinander wirkliche Dinge sich völlig ähnlich seyn sollten. Denn entweder wären sie alsdenn auch einander gleich oder nicht. Im ersten Falle könten es nicht zwey Dinge seyn; es würde nur ein und eben dasselbe Ding seyn. Wäre das letztre, so hätten sie verschiedene Grösse; diese könnte aber nicht ohne einige Verschiedenheit der Beschaffenheiten statt finden; also können sie auch nicht völlig ähnlich seyn.

Eine Wirkung hervorbringen, die einer andern, welche man sich vorstellt, ähnlich ist, heist nachahmen. Diejenige, nach welcher die ähnliche hervorgebracht wird, heist das Muster; und die ähnlich gemachte, das Nachbild, die Copie, oder die Nachahmung. Die Nachahmung kan folglich nicht besser seyn, als das Muster.

§. 161.

Wenn mehrere Dinge mit einander verbunden werden, so giebt es der Verschiedenheiten in der Verbindung weit mehrere als der Aehnlichkeiten. Soll also Ordnung entstehn, so muß allezeit eine Regel oder Gesetz vorhanden seyn; weil keine Folge ohne Grund gedacht werden kan.

Sind der angeordneten Theile sehr viele, und ist die Ordnung selbst sehr zusammengesetzt, so daß oft Ausnahmen vorkommen, so kan Ordnung einem denkenden Wesen, das entweder

der die Theile nicht alle übersieht, oder die Regeln nicht alle kennt, Unordnung zu seyn scheinen.

§. 162.

In einer sehr zusammengesetzten Vollkommenheit müssen oft Ausnahmen vorkommen, indem nicht alle Regeln zugleich beobachtet werden können. Es kan daher, wie bey der Ordnung, ein Schein von Unvollkommenheit entstehen, wo wirkliche Vollkommenheit ist.

Diejenige Art der Unvollkommenheit, welche aus der blossen Nichteinstimmung gewisser Theile zum Bestimmungsgrunde entsteht, ist von doppelter Art. Entweder fehlen gewisse Theile, die zum Ganzen einstimmen sollten; oder es sind gewisse Theile vorhanden, die aber nichts zum Ganzen beytragen. Das erste ist Unvollständigkeit, das letzte Ueberfluß. Der Ueberfluß macht einen stärkern Eindruck auf die Vorstellung als die Unvollständigkeit; weil durch ihn gemeiniglich auch die Wirkung der übrigen wirklich zusammenstimmenden Theile mehr gehindert wird, und die Abweichung von dem Bestimmungsgrunde der Vollkommenheit merklicher ist.

§. 163.

Das unendliche Wesen muß alle mögliche Realitäten zusammen besitzen. Anders läßt sich

bey

bey ihm die höchste Vollkommenheit nicht denken. Es muß eine Substanz seyn, und nothwendig existiren. Wenn dieß nicht wäre, würde ihm eine Negation beygelegt, welche nothwendig eine Realität aufheben müßte. So muß es auch absolut unveränderlich seyn; denn die Veränderung führte entweder eine Aufhebung oder einen Zusatz einer Realität mit sich; welches sich aber mit dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit nicht reimen läßt. Hieraus folgt daß ein jedes zufälliges und veränderliches Wesen endlich seyn müsse.

§. 164.

Eine jede Substanz ist eine Kraft, und es giebt keine andre Kräfte, als die Substanzen.

Jede Substanz hat nur eine Kraft. Wenn man aber Grundkraft und abgeleitete Kräfte unterscheidet, so kan man einer Substanz mehrere abgeleitete Kräfte beylegen. Diese entstehn nemlich aus den verschiedenen Verhältnissen, in welchen die Substanz als Grundkraft wirkt.

Wir kennen die Kräfte nur aus den Erscheinungen, und diese sind Wirkungen der Kräfte, nicht die Kräfte selbst. Das Wesen der Kräfte an sich ist uns unbekannt, wir machen aber auf das Daseyn der Kräfte einen

Schluß,

Schluß, aus der nothwendigen Verknüpfung die wir unter mehrern Erscheinungen wahrnehmen.

Alle Kräfte deren Wirkungen uns durch die Sinne erscheinen, wirken in Zeit und Raum; aber deswegen sind Zeit und Raum nicht nothwendige Bedingungen der Kraft an sich.

Eine jede existirende Substanz muß ununterbrochen fortwirken. Eine gewisse Art von Wirkungen, d. i. dieß oder jenes bestimte Verhältniß, in welchem die Wirkung geschieht, kan unterbrochen werden; wollte man aber bey einer Kraft alle Wirkungen aufheben, so müßte man die Existenz der Kraft zugleich mit aufheben.

Kräfte die einander entgegen wirken, halten, wenn sie gleich sind, ihre Wirkung auf.

Der Unterschied der Substanzen und Kräfte liegt 1) in der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Wirkungen. Es lassen sich Kräfte denken, die blos Accidenzien und andre die auch Substanzen wirklich machen. Alle Kräfte die wir durch unsre Empfindung kennen lernen, sind von der ersten Art. 2) In der ihnen wesentlich eignen Grösse, das ist, der Menge von Wirkungen, die ihnen möglich sind. Hieraus fliest der Unterschied zwischen endlicher und unendlicher Kraft. 3) In der wesentlichen Verschie-

schiedenheit der Objecte der Wirkung; da entweder eine Kraft blos auf andre einen Einfluß äussern, oder auch immanente Handlungen verrichten kan. 4) In dem wesentlichen Verhältnis gegen andre Kräfte, da entweder eine Kraft völlig unabhängig, blos thätig, und und nie leidend, oder eben sowohl thätig als leidend gedacht werden kan.

§. 165.

Eine Substanz bleibt, so lange sie dauert, das nemliche Individuum. Wenn auch noch so viele Veränderungen mit ihr vorgehn, so wird dadurch ihre Individualität nicht geändert. Da man aber auch oft ein reelles oder physisches Ganze ein Individuum nennt, so komt es bey der Frage, ob eine Sache das nemliche Individuum bleibe, blos auf den Begrif an, den man sich von der Sache gemacht hat. Rechnet man zu dem Wesen eines solchen Ganzen seine Form, oder die Art der Zusammensetzung, so bleibt es nicht mehr das nemliche Individuum, so bald nur diese Form merklich gändert wird. Sieht man aber blos auf die Theile und nicht auf die Art der Zusammensetzung, so bleibt das Individuum so lange als die Theile bleiben. Wenn der Begrif endlich von einer Sache blos auf eine gewisse Art der Zusammensetzung geht, so können die Theile gänzlich mit andern ähnlichen verwechselt werden, ohne daß man deswegen ein ander Indi-

vidnum

viduum annimt, wenn nur dadurch in der Art der Zusammensetzung keine merkliche Aenderung vorgeht.

§. 166.

Die Zeit läßt sich nicht anders gedenken, als in Dingen die auf einander folgen. Sie ist also ein Accidenz und nicht substanziell.

Wenn eine Reihe Veränderungen mit einer andern Reihe verglichen wird, so kann die eine mehr Momente enthalten, als die andre. Jene ist länger, diese kürzer. Die Zeit hat also eine Dimension, aber auch nicht mehr als eine einige. Die Kürze und Länge der Zeit ist von der scheinbaren Kürze und Länge derselben zu unterscheiden. Jede Zeit scheint einem kurz wenn man entweder während einer Reihe von Veränderungen gar keine klaren Vorstellungen gehabt, oder doch nicht an die Folge der Veränderungen, in so fern sie eine Folge ist, gedacht hat. Lang aber scheint jede Zeit bey der Abwesenheit angenehmer Ideen.

Einen bestimten Theil der Zeit nennt man einen Zeitpunct; oder Zeitalter. Dergleichen kann man in der Zeit, so viel als man will, annehmen.

Wir können die kleinsten Theile der Zeit nicht wahrnehmen; folgt aber daraus, daß die Zeit wirklich ins Unendliche theilbar ist, und

daß es nicht zwey Momente gebe, die sich einander die nächsten sind?

§. 167.

Der Raum ist eben so wenig als die Zeit etwas substanzielles. Denn mit der Aufhebung ausser einander, und eigenthümlich existirender Dinge würde der Raum zugleich aufgehoben. Der Ausdruck leerer Raum ist keine besondere Art des Raums, sondern die Negation des Raums. Das Leere, und der Raum sind nemlich in diesem Verstande einander entgegen gesetzt; so fern man das Leere oder den leeren Raum im absoluten Verstande nimt. Bisweilen aber wird das Wort leerer Raum verhältnismäßig verstanden, und zeigt nur die Abwesenheit oder Aufhebung gewisser Dinge an, und in dieser Bedeutung widerspricht der Begrif des Leeren dem Begrif des Raumes nicht.

Der Raum kann durch andere Räume gemessen werden. Wir können uns aber bey ihm nicht mehr als drey Dimensionen gedenken. Denke ich mir nemlich einfache Theile in einer stetigen Reihe verbunden, so entsteht der Begrif von der Linie, oder dem Längenraum. Denke ich ferner Linien in einer stetigen Reihe mit einander verbunden, so entsteht die Idee von der Breite, oder dem Flächenraum. Stellt man sich endlich eine stetige Reihe von Flächen vor, so hat man

den

den Begrif von der Dicke, oder dem Soliden.

Ein jeder bestimte Theil des Raums heist Ort. Das Verhältnis der Theile des Raums gegen einander das blos aus dem Nebeneinanderseyn entsteht, ist ihre Lage. Folglich hat in einer Menge ausser einander befindlicher Dinge ein jedes seinen Ort, und seine Lage.

Das Solide füllet einen Raum aus; in so fern es aus Theilen besteht, die im Raume ausser einander sind. Das Einfache aber füllet keinen Raum aus, denn es besteht nicht weiter aus reellen Theilen. Doch ist eine jede Substanz im Raume, so fern sie ein Theil von einer Reihe ausser einander befindlicher Dinge ist.

Was einen Raum füllet, nennt man ausgedehnt. Die Begriffe reale Zusammensetzung, Ausdehnung, Materialität sind vollkommen reciprocabel.

Es giebt kleinere Theile des Raums, als diejenigen sind, die wir durch die Empfindung wahrnehmen. Es folgt aber daraus nicht, daß es keine allerkleinste, d. i. einfache Theile im Raume gebe.

§. 168.

Substanzen, die unmittelbar auf einander wirken, sind einander die nächsten; die

aber, welche mittelbar auf einander wirken, sind von einander entfernt. Die Entfernung ist desto grösser, je mehr Substanzen in der Reihe gedacht werden, die als Mittelursachen die Wirkung von der ersten wirkenden bis zur letzten die die Wirkung empfängt, fortpflanzen. Substanzen die unmittelbar so auf einander wirken, daß sie ein reelles Ganze ausmachen, berühren sich. Bey der Berührung der Substanzen wird also eine wechselseitige unmittelbare Wirkung vorausgesetzt, wodurch sie einander ihren Ort bestimmen. Die Veränderung des Orts ist Bewegung im allgemeinsten Verstande. Im eigentlichen Verstande ist Bewegung die Veränderung des Orts die durch den Einfluß einer Substanz bewirket wird. Die Substanz die durch ihre Kraft den Ort einer andern Substanz ändert, ist die bewegende, und diejenige, welche diese Veränderung von einer andern leidet, ist die bewegte Substanz. Eine jede Bewegung geschieht in einem Raume; und jede Bewegung die wir wahrnehmen, geschieht in der Zeit.

VIII. Theorie des Vergnügens.

§. 169.

Was der Seele Vergnügen machen soll, das muß ihre Vorstellungskraft merklich erweitern. Wo also entweder in der Seele gar kein

Zuwachs von Vorstellungen ist, oder wo dieser Zuwachs nicht bemerkt wird, kan kein Vergnügen entstehn. Durch mehrere Vorstellungen wird die Seele vollkommner; und da die Vorstellungskraft der Seele ihre einzige Grundkraft ist, so besteht ihre ganze Vervollkommung in der Erweiterung ihrer Vorstellungskraft. Also ist das Vergnügen das Anschauen der wachsenden Vollkommenheit unsrer selbst. Das Object der Vorstellung, das in der Seele Vergnügen hervorbringt, heißt gefällig, in so fern es ein Principium des Vergnügens seyn kan. Alles was Vergnügen macht ist gefällig, aber nicht alles gefällige erweckt in allen, und unter allen Umständen Vergnügen.

§. 170.

Das Vergnügen entspringt theils aus der extensiven, theils aus der intensiven Erweiterung unsrer Vorstellungen. Jene ist nichts anders als die Vermehrung der Vorstellungen so fern sie als Ganze betrachtet werden, oder sich auf verschiedene Objecte beziehen. Diese ist die Erhebung einer einzelen Vorstellung zu mehrerer Deutlichkeit, d. h. die Vermehrung der Vorstellungen von den Theilen eines Ganzen, oder dem Mannigfaltigen das darin enthalten ist. Vorstellungen also die wir nicht nur an und für sich, sondern auch in eben dem Grade der Deutlichkeit gehabt zu haben uns entsinnen, als wir sie itzt erhalten, geben der Grundkraft

der Seele keinen Zuwachs. Sie empfindet es daß sie durch solche blos wiederholte Vorstellungen nicht erweitert wird. Also ist Neuheit zum Vergnügen durchaus nothwendig. Vorstellungen die zu wenig lebhaft sind, kan die Seele gar nicht, oder kaum von andern unterscheiden. Sie kan folglich noch weniger bemerken in wie weit ihre Kraft dadurch erweitert werde. Also ist auch eine gewisse Lebhaftigkeit der Vorstellung zum Vergnügen unentberlich.

§. 171.

Die Vergnügungen sind zuförderst nach der verschiedenen Art der Vorstellungen aus welchen sie entspringen unterschieden. Es gibt nemlich

1. Vergnügungen der äussern Sinne, §. 58.
2. Vergnügungen des inneren Sinnes, §. 64.
3. Vergnügungen aus der Vergleichung. §. 72.
4. Vergnügungen der Phantasie und der Erinnerung §. 94.
5. Vergnügungen des Verstandes. §. 108. Zu einer von beiden letztern Klassen gehört das Vergnügen der Vorhersehung. §. 113.
6. Das Vergnügen aus der Association; da eine Vorstellung wegen der damit verbundnen Vergnügen erweckt.

§. 172.

Das Vergnügen des Menschen ist weder ganz geistig, noch völlig sinnlich. Doch heissen diejenigen Vergnügungen, wobey sich die Seele mehr leidentlich als thätig verhält, vergleichungsweise sinnliche; diejenigen aber, bey denen sie mehr handelt als leidet, geistige Vergnügungen. Daher sind alle Vergnügungen der äussern Sinne samt dem davon abhangenden Vergnügen der Einbildungskraft, in diesem Verstande sinnliche, die übrigen aber geistige Vergnügungen der menschlichen Seele. Da nun die geistigen Vergnügungen unabhängiger vom Körper sind, als die sinnlichen, so werden jene feinere, diese aber gröbere genennt; und zwar sind diese stufenweis gröber, je weniger Feinheit und Deutlichkeit dem Sinne zukomt, durch welchen sie erhalten werden.

§. 173.

Die Stärke des Vergnügens wird nach der Grösse der Wirkung die dadurch in dem Körper hervorgebracht wird, abgemessen. Hier sind die Vergnügungen der gröbern Sinne die stärksten, dann folgen die der feineren Sinne und der Einbildungskraft, und endlich die Vergnügungen des Verstandes, welche die schwächsten sind. Die Stärke des Vergnügens aus der Association, richtet sich nach der Beschaffenheit der Vorstellungen, mit welchen gewisse andre

verbunden sind, denen man das Vergnügen zuschreibt. Kommen eine Menge angenehmer an sich schwacher Vorstellungen zusammen, so können sie, in so fern sie ein Ganzes ausmachen, eine grosse Stärke haben.

§. 174.

Das Vergnügen aus einer Vorstellung kan nicht bis ins Unendliche zunehzunehmen. Es muß also entweder in einem gewissen Punkte unveränderlich bleiben, oder wieder abnehmen. Jenes findet bey der Veränderlichkeit der menschlichen Seele nicht statt. Also muß man sich ein jedes Vergnügen der Seele entweder als zunehmend, oder als abnehmend gedenken. Die Dauer des Vergnügens mißt man nach der Länge der Zeit ab, in welcher es entweder zunimmt, oder nicht merklich abnimmt; und es ist leicht einzusehn, daß die schwächern Vergnügungen von längerer Dauer seyn können als die stärkern.

§. 175.

Da alles, was ein Principium des Vergnügens seyn kan, gefällt; so ist klar, daß 1) jeder Seele sie selbst, und ihre Vollkommenheiten; 2) einer jeden Seele ihr eigner Körper und alle Kräfte und Geschicklichkeiten desselben, 3) alles was ausser dem Menschen auf ihn dergestalt wirkt, daß dadurch eine Vollkommenheit in seiner Seele, oder in seinem Körper erwächst, gefallen müsse. Gefällig sind also a) alle

Menschen, Thiere, und leblose Dinge, die auf uns eine solche Beziehung haben; hieher gehört das Gefällige in den Werken der Natur und der Künste, das Gefällige der Freundschaft, Verwandschaft, und Gesellschaft rc. b) Alle Verhältnisse und Umstände, unter welchen uns Vergnügen gemacht wird; daher das Gefällige gewisser Orte und Zeiten. c) Alle Eigenschaften der Dinge, welche Vergnügen bewirken können; als Schönheit, Erhabenheit rc.

§. 176.

Alle angenehme Vorstellungen, die weder neu noch lebhaft sind, lassen die Seele in Zufriedenheit. Daher wird dieser Zustand in der Seele erhalten 1) durch das fortdaurende Bewustseyn unsrer schon erworbnen Vollkommenheiten des Geistes und des Körpers. 2) durch die Erinnerung ehemaliger Vergnügungen. 3) durch die Vorstellung der Abwesenheit des Misvergnügens.

§. 177.

Was der Seele Misvergnügen machen soll, das muß die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft merklich hindern. Folglich machen weder die absolut nothwendigen Einschränkungen der menschlichen Natur, noch diejenigen zufälligen, wovon sie blos dunkle Vorstellungen hat, Misvergnügen. In so fern etwas Misvergnügen erreget, ist es misfällig. Da

wir durch jede Einschränkung unsrer Kraft unvollkommner werden, so ist das Misvergnügen nichts anders als das Anschauen unsrer wachsenden Unvollkommenheit. Auch zum Misvergnügen wird Neuheit und Lebhaftigkeit erfodert.

§. 178.

Das Misvergnügen ist entweder geistig oder sinnlich §. 172. stark oder schwach §. 173. dauerhaft oder vorübergehend §. 174.

§. 179.

Die Quellen des Misvergnügens sind 1) alle unmittelbare zufällige Einschränkungen der Vorstellungskraft, als Langeweile, unauflösliche Zweifel, Verwirrung und Dunkelheit in Begriffen, die man deutlich zu haben wünscht, getäuschte Erwartung ꝛc. 2) alle Schmerzen, und andre widrige Empfindungen des Körpers. 3) Häslichkeit in allen Objecten der Vorstellung. 4) alle äussere Gegenstände die auf uns eine solche Beziehung haben, daß sie dem Triebe zur Erweiterung zuwider sind, auch alle Verhältnisse, unter welchen diese Gegenstände solchergestalt wirken.

§. 180.

Wenn aus einer zusammengesetzten Vorstellung zugleich Vergnügen und Misvergnügen entspringt, so nennt man den Zustand der Seele ein **vermischtes** Vergnügen. Ein **reines**

Ver-

Vergnügen aber gibt ein Gegenstand, wenn er blos Vergnügen und gar kein Misvergnügen erweckt. Ein vermischtes Vergnügen entsteht z. E. durch das schreckhaft Erhabene, durch das Lächerliche ꝛc. In einem vermischten Vergnügen hat entweder die Lust, oder die Unlust ein merkliches Uebergewicht, oder beide kommen einander so nahe, daß man ihre Grösse nicht unterscheiden kan.

§. 181.

Misvergnügen wird desto stärker empfunden, wenn es unmittelbar auf ein vorhergehendes Vergnügen folgt; aber auch das Vergnügen wirkt lebhafter, wenn es ein vorhergehendes Misvergnügen unterbricht. Der unmittelbare Uebergang vom Vergnügen zum Misvergnügen, und umgekehrt, kommt indessen seltner vor, da der Zustand der Zufriedenheit, indem man weder eigentliches Vergnügen noch Misvergnügen empfindet, der gewöhnlichste Zustand der Seele ist.

§. 182.

Gegenstände die an sich gefällig sind, können entweder kein Vergnügen, oder gar Misvergnügen erwecken: 1) wenn man ihrer zu sehr gewohnt ist. 2) wenn unangenehme Nebenbegriffe damit verbunden sind. 3) wenn man von Vorurtheilen dagegen eingenommen ist. 4) wenn die Geschicklichkeit der Seele und des Kör-

Körpers die dazu erfodert wird, das Gefällige des Gegenstandes zu bemerken, fehlet. Dis ist mit einiger Aenderung leicht auf die Fälle anzuwenden, wo Gegenstände die an sich Quellen des Misvergnügens sind, entweder die Seele in Zufriedenheit lassen, oder gar Vergnügen in ihr hervorbringen.

Anm. Zur Erläuterung dieser Lehre dienen folgende Gedanken des Aristoteles in der Rhetorik B. I. K. 11. Das Vergnügen ist eine der Natur der Seele gemässe, lebhafte und merkliche Veränderung. Das Misvergnügen ist das Gegentheil. Hieraus ist offenbar, daß alles was Vergnügen wirkt, angenehm, und was den entgegengesetzten Zustand hervorbringt, unangenehm ist. Alles Natürliche muß also angenehm seyn. Auch die Gewohnheiten; denn das Gewohnte ist beinahe natürlich: und die Gewohnheit ist der Natur ähnlich, weil oft geschehn, und allezeit geschehn beynahe einerley ist. Die Natur aber führt das letzte, Gewohnheit das erste mit sich. Angenehm ist alles was nicht gewaltsam ist; denn Gewaltsamkeit ist widernatürlich; daher ist Nothwendigkeit unangenehm. So sind auch Sorgen und Anstrengung verdrieslich; denn sie sind allemal nothgedrungen, und gewaltsam; wenn man sie nicht gewohnt ist. Ist aber dieses, so macht sie die Gewohnheit angenehm. Im Gegenheil ist Sorglosigkeit, Musse, Spiel, Ruhe und Schlaf angenehm; denn keines von diesen ist mit Zwang verbunden. Alles wonach man ein Verlangen empfindet, ist angenehm; denn das Verlangen ist die Bestrebung der Seele nach dem Angenehmen. Die Begierden sind aber entweder sinnliche, oder vernünftige. Sinnliche nen-

nenne ich diejenigen, welche nicht aus Grundsätzen entstehn; dergleichen sind die sogenannten natürlichen, die vom Körper herrühren; als Hunger und Durst, die Begierden die durch den Geschmack, durch den Geschlechtstrieb, und überhaupt durchs Gefühl, den Geruch, durch das Gehör, und durch das Gesicht erreget werden. Die vernünftigen aber sind diejenigen, welche aus allgemeinen Einsichten herrühren; denn man verlangt viele Dinge zu sehen und zu besitzen, blos zufolge einer vorhergegangenen Beschreibung und Ueberzeugung. Da nun ein jedes Vergnügen in der Empfindung eines gewissen Zustandes besteht, die Phantasie aber eine Art von schwächerer Empfindung ist; hiernächst aber bey jeder Erinnerung oder Hofnung ein Bild der Phantasie von dem was man hoffet, oder dessen man sich erinnert vorhanden ist, so sieht man, daß auch mit der Erinnerung und Hofnung ein Vergnügen verbunden ist. Also muß alles angenehme in der Empfindung des Gegenwärtigen, oder der Erinnerung des Vergangenen, oder der Hofnung des Zukünftigen liegen. In der Erinnerung ist nicht nur das angenehm, was ehemals auch bey der Empfindung angenehm war, sondern auch manches ehemals Unangenehme, zumal wenn daraus gute Folgen entstanden sind. Die Ursach davon ist, weil schon die Abwesenheit eines Uebels Vergnügen macht. Von zukünftigen Dingen ist in der Vorhersehung alles angenehm, von welchem wir, wenn es gegenwärtig ist, uns grosses Vergnügen oder Nutzen vorstellen. Ueberhaupt pflegt was gegenwärtig Vergnügen macht, auch in der Erinnerung und Hofnung angenehm zu seyn. Daher hat auch der Zorn was angenehmes; wie ihn denn Homer süsser als flüßiges Honig ge-

nen;

nennet hat; denn niemand erzürnt sich gegen einen, an dem er sich nicht glaubt rächen zu können; als gegen Leute die viel mächtiger sind als wir, pflegen wir entweder gar nicht, oder doch weniger heftig zu zürnen. Die meisten Begierden sind mit einem Vergnügen verknüpft; denn entweder ist einem das Andenken an die Erfüllung, oder die Vorhersehung derselben angenehm; z. E. Leuten die in der Fiberhitze dürsten, ist sowol das Andenken des gelöschten Dursts, als die Vorhersehung des Trinkens angenehm. Und Verliebte sprechen, schreiben, und dichten gern von dem geliebten Gegenstande, indem die Erinnerung die Stelle des Genusses vertritt. Auch ist das immer der Anfang der Liebe, wenn man nicht nur an der Gegenwart einer Person Vergnügen findet, sondern auch abwesend an sie gern zurück denkt; daher ist auch bey dem traurigen Vermissen eines abwesenden Geliebten, bey der Betrübnis über seinen Verlust, noch einiges Vergnügen. Denn das Misvergnügen entsteht blos aus der Vorstellung der Abwesenheit; das Vergnügen aber aus der Erinnerung, und dem lebhaften Anschauen der Person, ihrer Handlungen, und ihres Charakters. Daher sagt auch der Poet: Er sprachs: und weckt' in ihnen der Thränen süsse Lust — Auch die Rache ist angenehm; denn alles das, was, wenn es nicht erreicht wird, Misvergnügen macht, ist angenehm, wenn man es erreicht. Ein jeder Zorniger aber empfindet das allergrößte Misvergnügen, wenn er sich nicht rächen kan; die Hofnung der Rache aber ist ihm aggenehm. Der Sieg ist allen Menschen, nicht blos den eigentlich Ehrgeizigen angenehm; denn es entsteht dabey der Gedanke eines Vorzuges, nach dem jederman mehr oder weniger strebt. Eben daher

weil

weil der Sieg angenehm ist, sind alle Wetten angenehm, z. E. ein Kampf in der Musik, im Disputiren; (denn in diesem gelüstet es einem ebenfals bisweilen obzusiegen.) So das Würfelspiel, Ballspiel, Bretspiel, und alle ernsthaftere Uebungen. Denn einige derselben werden angenehm, wenn man ihrer gewohnt ist. Andere sind es gleich vom Anfange, z. E die Jagd. Denn überall wo ein Wettstreit ist, findet auch Sieg statt. Daher ist auch der gerichtliche Streit für diejenigen angenehm, die sich darauf verstehen. Daher gehört Ruhm und Ehre zu den angenehmsten Dingen. Denn man glaubt sich alsdenn wirklich im Besitze solcher Vorzüge; zumal, wenn glaubwürdige Leute sie aussagen. Daher ist einem der Ruhm lieber von nahen als entfernten: von Freunden, Bekannten, und Landsleuten lieber, als von Feinden; von Gegenwärtigen lieber als Abwesenden; von Klugen lieber als von Einfältigen; von vielen lieber als von wenigen. Denn es ist immer wahrscheinlicher, daß jene die Wahrheit sagen, als diese; daher macht man sich aus der Verehrung solcher die man verachtet, als der Kinder, und der unvernünftigen Thiere nichts; in so fern es Ehre ist; ob man sie wohl aus andern Ursachen angenehm finden kan. Freunde siud angenehm; denn es ist eben so angenehm zu lieben, als geliebt zu werden; die Hochachtung und Verwunderung ist angenehm um der Ehre willen. Schmeicheley und Schmeichler sind angenehm; ein solcher scheint unser Bewunderer und Freund zu seyn. Wiederholung ist angenehm, wegen des Vergnügens aus der Gewohnheit. Abwechselung ist angenehm, denn sie ist unserer Natur gemäß. Und das Einerley bringt immer eine Uebertreibung des Gegenwärtigen hervor. Daher

her werden uns Personen und Sachen immer angenehm, wenn wir sie nach einem gewissen Zeitraum wieder geniessen. Denn dabey ist Veränderung und Seltenheit. Das Lernen und die Bewunderung ist meistentheils angenehm; denn in der Bewunderung liegt Begierde; und alles bewunderenswürdige erregt Begierde. Das Lernen aber ist unserm Naturtriebe beförderlich. Wohlthaten austheilen, und geniessen ist angenehm. Denn eine Wohlthat geniessen ist eines Wunsches theilhaftig werden. Wohlthaten aber erzeigen beweist Besitz und Ueberfluß; und beides ist begehrungswerth. Aus gleichem Grunde macht es Vergnügen andere zu bessern und Mängel zu ergänzen. Und weil die Erlernung sowol als die Bewunderung angenehm ist, so müssen auch alle Werke der Nachahmung, als der Malerey, Bildhauerkunst, Poesie Vergnügen machen, wenn auch gleich der Gegenstand der Nachahmung selbst nicht angenehm ist; denn man stellt immer dabey Vergleichungen an, und erweitert seine Kenntnisse. Grosse Glücksveränderungen, und mühsame Errettungen aus Gefahren, sind angenehm; denn sie sind bewunderenswürdig. Und weil alles was der Natur gemäß ist, angenehm ist, so findet auch ein jeder Vergnügen an dem was mit ihm verwandt, und ihm ähnlich ist; so sind Menschen Menschen, Pferde Pferden, Jünglinge Jünglingen angenehm. Daher es zum Sprichwort geworden: Gleich und gleich gesellt sich gerne. Daraus fließt denn auch die Selbstliebe, welche allgemein, nur bey dem einen stärker, bey dem andern schwächer ist. Aus der Selbstliebe entspringt denn weiter das Vergnügen an allem was einem jeden eigen ist; als an seinen Werken, Reden rc. Eben daher die Liebe für seine

eigene

eigene Kinder. Und weil es angenehm ist Vorzüge für andern zu haben, so ist auch der Schein der Weisheit angenehm; denn sie ist die Kenntniß vieler bewundernswürdigen Dinge. Aus ähnlichem Grunde ist auch die Hoheit über andre, und das Recht sie zu tadeln angenehm. Daher geht ein jeder am liebsten mit den Dingen um, worin er die meiste Stärke besitzt. Endlich weil jedes Spiel und jede Erhebung angenehm ist, so macht auch das Lachen Vergnügen. Folglich ist auch das Lächerliche angenehm; es mag nun an Menschen, im Reden, oder in andern Dingen anzutreffen seyn.

§. 183.

Der menschliche Körper steht mit der Seele in Absicht des Vergnügens und Misvergnügens verschiedentlich im Zusammenhange. Denn ausserdem daß der Körper selbst die Quelle der sinnlichen Vergnügungen für die Seele ist, sind auch folgende Erscheinungen Beweise davon.

1. Das mäßige Vergnügen und der Zustand der Zufriedenheit sind dem Körper vortheilhaft und befördern seine Gesundheit; das Misvergnügen aber und das allzuheftige Vergnügen sind ihm schädlich.
2. Schmerz des Körpers hindert alles andre Vergnügen der Seele.
3. Jedes Vergnügen und Misvergnügen ist sowohl mit innern als äusserlichen Bewegungen des Körpers verknüpft. Die letztern

tern zeigen sich besonders in den Minen des Gesichts, und werden also für andre Zeichen, woraus die jedesmalige Gemüthsfassung eines vergnügten, zufriednen, oder misvergnügten Menschen abzunehmen ist.

IX. Begierden und Leidenschaften.

§. 184.

Jede Begierde setzt klare Vorstellungen, oder Bewustseyn voraus; daher hat die Seele im tiefen Schlafe, und in der ersten Kindheit keine Begierden. Doch ist zur Begierde, weder das völlige Bewustseyn seiner selbst, noch eine deutliche Kenntniß des begehrten Gegenstandes nöthig.

§. 185.

Die Objecte der Begierden sind entweder Handlungen der Seele, oder Empfindungen. Diejenigen Handlungen und Empfindungen, welche der Seele Vergnügen machen, werden von ihr begehrt. Diejenigen aber, die das Misvergnügen zur Folge haben, **verabscheut.** Gegen diejenigen Handlungen und Empfindungen, von denen sie weder Vergnügen noch Misvergnügen vorhersieht, ist sie **gleichgültig.** Handlungen und Empfindungen die an sich Misvergnügen machen, aber um ein noch grösseres Misvergnügen zu vermeiden, nothwendig wer-

werden, will sie ungern. Andre die an sich Vergnügen erwecken, aber ein grösseres Vergnügen hindern, läßt sie gern fahren. Folglich ist die algemeine Regel der Begehrungskraft: Welche Handlung oder Empfindung jedesmal das meiste Vergnügen macht, die wird vor andern begehrt, und welche Handlung oder Empfindung jedesmal das meiste Misvergnügen erweckt, am meisten verabscheut.

§. 186.

Die vernünftigen Begierden, (§. 43. 8.) welche man auch geistige nennen kann, gehen blos auf Handlungen; und die sinnlichen oder thierischen auf Empfindungen und Einbildungen. Keine Begierde der menschlichen Seele kann ganz geistig und keine ganz sinnlich seyn; man benennt sie aber nach dem grössern Antheil den die Seele oder der Körper an jeder hat.

§. 187.

Die geistigen Begierden entstehn aus den algemeinen Begriffen, die sich die Seele von den Beziehungen der Objecte auf die Erweiterung ihrer Thätigkeit gemacht hat; und deren willkührlichen Zusammensetzungen. Die Menge und Vervielfältigung dieser Begierden hängt also von der Menge der Jdeen, und deren mannigfaltigen Zusammensetzungen, und Verbindungen in Urtheilen und Schlüssen ab.

§. 187.

Das Bewustseyn des Uebergewichts von Vollkommenheit in unserm Zustande ist Glückseligkeit. Also nicht ein geringerer Grad von Vollkommenheit überhaupt, nur das Bewustseyn einer jene überwiegenden Unvollkommenheit macht unglückselig. Das Bestreben nach Glückseligkeit ist der Seele wesentlich; in der Art aber, wie sich dieses Bestreben äussert, findet sich eine grosse Verschiedenheit. Einige suchen sie blos in angenehmen Empfindungen; andere zugleich in der Ausbreitung ihrer Selbstthätigkeit; wiederum sehn einige nicht blos auf das Vergnügen, das aus der gegenwärtigen Handlung oder Empfindung entsteht, sondern auch auf die daraus zuverläßig oder wahrscheinlich entspringenden Folgen; andre richten ihre Begierden blos auf einzelne Handlungen und Empfindungen, sie suchen davon blos den nächsten unmittelbaren Genuß, ohne auf die damit verknüpften entfernten Folgen zu sehn. Woraus folgt, daß viele bey dem Bestreben nach Glückseligkeit solche Mittel erwehlen, durch welche sie den vorgesetzten Zweck verfehlen.

§. 188.

Die Bewegungsgründe, welche die Seele zu Vollbringung oder Unterlassung gewisser Handlungen, und zur Annahme oder Entfernung gewisser Empfindungen treiben, sind jedesmal die Vorstellungen, welche sie von der

Beziehung dieser Handlungen und Empfindungen auf ihre Vollkommenheit hat. Es müssen allemal Gründe vorhanden seyn, warum die Seele diese oder jene Handlung, diese oder jene Empfindung vorzieht. Wenn sie ohne Bewegungsgründe bisweilen zu wollen, oder nicht zu wollen scheint, so rührt dis daher, weil sie alsdenn von dunkeln Vorstellungen bestimt wird. Es trägt sich sogar bisweilen zu, daß man ein unruhiges Bestreben fühlet, welches auf keinen bestimten Gegenstand geht, weil man keine klare Vorstellung von dem Objecte des Bestrebens hat. Man sagt in diesem Falle: ein Mensch wisse selbst nicht was er wolle. Auch dis rührt ohne Zweifel von dem Einflusse dunkler Vorstellungen her.

In einem andern Falle scheint es, daß die Seele gegen ihre Bewegungsgründe handle. Allein auch dieser scheinbare Widerspruch läßt sich auflösen. Entweder ist der Erfolg, den man in solchen Fällen Handlung nennt, in der That von Seiten der Seele ein Leiden, eine von aussen erzwungne Veränderung. Oder die Einsicht, welche man den Bewegungsgrund der Seele nennt, und welche in einer Reihe von algemeinen Begriffen besteht, die der Seele gegenwärtig seyn müssen, wenn sie handeln soll, wird durch eine Menge anderer Vorstellungen, entweder verdunkelt, oder gar verändert. Verdunkelt, indem andere Vorstel-

lungen mehr Klarheit bekommen; verändert, indem andere Vorstellungen durch ihre grössere Stärke der Seele richtiger und überzeugender vorkommen; daß sie also in der Geschwindigkeit jene Einsicht wenigstens auf einige Augenblicke für unzulänglich oder falsch erkläret.

Endlich ist auch oft der Fall, daß Bewegungsgründe zu zweyen Handlungen oder Empfindungen vorhanden sind, die zusammen nicht bestehn können. Hier entsteht Berathschlagung, oder Vergleichung der Stärke der Bewegungsgründe an beiden Seiten, welche so lange fortdauert, bis die Seele auf der einen Seite ein Uebergewicht findet, und für diese den Ausschlag giebt.

§. 190.

Die Stärke der Begierden und Verabscheuungen wächst 1) je grösser die Menge des Vergnügens und Misvergnügens ist das aus dem Objecte, so viel wir wissen, entsteht; 2) je grösser die Lebhaftigkeit desselben, 3) je näher es unserer Vorstellung nach ist.

§. 191.

Die Begierden werden geschwächt oder völlig aufgehoben, 1) durch Aenderung unsers Urtheils von dem Vergnügen, daß wir uns von einer Sache versprechen, 2) durch alles, was die Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindert,

dert z. E. zu genaue Zergliederung des Objects; übertriebenen Genuß, Gewohnheit; 3) durch die Vorstellung, daß es entweder gar nicht, oder sehr schwer, und sehr spät zu erhalten sey. Dis läßt sich mit gehöriger Aenderung auf die Verabscheuungen anwenden.

§. 192.

Die äussere Empfindung an und für sich, ist blos mit Lust oder Unlust verknüpft; die Begierde kann nur aus der Vergleichung mit ehemaligen Empfindungen entstehen. Es ist also Einbildung und Gedächtniß zur Erzeugung der Begierden, nothwendig. Durch die Vernunft werden die Begierden vervielfältigt, und verschiedentlich zusammengesetzt. Die blosse Sinnlichkeit kann nie Begierden erregen, die der Natur nicht gemäß wären; blos ein Irrthum der Vernunft, kann durch willkührliche Verbindung der Begriffe das Unnatürliche in den Begierden erzeugen.

§. 193.

Die Folge der Begierden wird bestimt, 1) durch die Entwickelung der Handlungen, welche um das Object zu erhalten nöthig sind. Wer den Endzweck will, will auch die Mittel. 2) Durch die Folge der Empfindungen, die eine Beziehung auf unsere Glückseligkeit haben.

§. 194.

Der Zustand der Seele, worinn sie von angenehmen, oder unangenehmen Eindrücken der Phantasie überwältigt wird, heist **Leidenschaft**, oder **Gemüthsbewegung**. Die Leidenschaft ist nie eine blosse Empfindung, obwohl die Empfindung mehrentheils die Veranlassung dazu gibt. Sie ist von der Begierde und Verabscheuung zu unterscheiden, welche der Erfolg der Leidenschaft ist. Eben so verschieden ist die Neigung von der Leidenschaft. Jene kann oft in diese ausbrechen, aber diese kann auch ohne jene entstehn.

Die Ursachen, welche diese Leidenschaften hervorbringen, oder den Eindrücken der Phantasie, die Stärke geben, welche die Seele überwältigt sind: 1) die **Neuheit** eines Gegenstandes, wodurch eine Abwechslung der bisherigen Gedankenreihe entsteht, und eine Menge von Bildern erweckt werden, die sich alle auf diesen Gegenstand beziehen. Die daher entstehende Leidenschaft heist **Verwunderung**, und in einem grössern Grade **Erstaunen**. 2) Die **Plötzlichkeit** eines Eindrucks, wodurch, wenn er auch an sich nicht neu ist, weil er unerwartet kömt, auf einmal eine Menge von Ideen, mittelst der mechanischen Association erregt werden; diese bringt den Affect des Erschreckens hervor, und zwar den **Freudenschreck**, wenn der Eindruck an sich angenehm, den eigentlich sogenannten **Schreck**

aber,

aber, wenn er unangenehm ist. Ist Neuheit und Plötzlichkeit zusammen verbunden, so wirken sie das Entsetzen. 3) Die Ungewißheit und Unauflößlichkeit gewisser auf die Seele sich beziehender Gegenstände, wodurch mehrere Einbildungen nach einander sehr geschwind, und in steter Abwechslung erweckt werden. Das Ungewisse in Absicht eines angenehmen Gegenstandes, den man voraussieht, gebiert Hoffnung oder Kleinmuth, nachdem er wahrscheinlich oder unwahrscheinlich wird. Das Ungewisse in Absicht des Unangenehmen das man voraus sieht, gebiert Furcht, wenn es wahrscheinlich, und Muth, wenn es unwahrscheinlich wird. Aus dem Unauflöslichen der angenehmen Empfindungen, die man erwartet, entsteht die frohe Bangigkeit; und aus gleicher Unauflöslichkeit des Unangenehmen, das man voraussieht, Angst; 4) die Menge des mannigfaltigen einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung, die folglich der Einbildung sehr viel Beschäftigung gibt. Hieraus entsteht, wenn die Empfindung angenehm ist, Freude, und wenn sie unangenehm ist Traurigkeit.

Dis sind die einfachen Formen der Affecten; wobey weder die Besonderheiten einzelner Gegenstände wodurch sie veranlaßt werden, noch die möglichen Nebenumstände, noch Zusammensetzungen, die aus der Combination dieser einfachen Formen entstehn, in Betrachtung gezogen worden sind.

Anmerkung. Um in dieser Materie desto mehr Licht zu bekommen, vergleiche man folgende Erklärungen und Eintheilungen der Leidenschaften verschiedener älterer und neuerer Philosophen.

Aristoteles Rhet. libr. 2. c. 1 seqq. Die Leidenschaften sind starke mit Lust oder Unlust verbundene Bewegungen der Seele. Der Zorn ist eine mit Unlust verbundene Begierde nach einer wahrscheinlich zu erhaltenden Rache, wegen einer an sich oder den Seinigen erlittenen ungerechten Geringschätzung; (deren Arten Verachtung, Widerwärtigkeit und muthwillige Beschimpfung sind). Die Liebe ist die Neigung des andern Wohl zu begehren, und zu befördern, um desselben nicht um seiner selbst willen. Haß ist das Gegentheil. Furcht ist die Unlust, die aus der sinnlichen Vorstellung eines bevorstehenden entweder zu Grunde richtenden oder beschwerlichen Uebels entsteht. Das Gegentheil davon ist das muthige Vertrauen, (getroster Muth.) Die Scham ist eine Unlust über ein gegenwärtiges, vergangenes oder künftiges Uebel das uns Schande macht. Das Mitleiden ist die Unlust über ein nahes verderbliches oder beschwerliches Uebel eines andern der es nicht verdient, und von dem wir uns vorstellen, daß es uns oder der Unsrigen einem auch begegnen könne. Der Unwille (νεμεσις) ist die Unlust über das Gute das einem andern wider sein Verdienst begegnet. Der Neid ist die Unlust über das Gute das einem seines Gleichen wiederfährt, nicht weil mans selbst begehrt, sondern weil mans ihm nicht gönnt. Eifersucht (ζηλος) ist die Unlust, welche aus der Begierde nach einem achtungswerthen und zu erhalten möglichen Gute entsteht, nicht in sofern es ein anderer besitzt,

son-

sondern weil man es selbst zugleich besitzen will.

Nach dem Zeno (Diog. Laërt. VII. c. 1.) sind die Leidenschaften unvernünftige und unnatürliche Bewegungen der Seele, oder übermäßige Begierden. Es sind deren vier Gattungen λυπη, φοβος, ἐπιθυμια, ἡδονη, Traurigkeit, Furcht, Verlangen, Freude. Die Arten der Traurigkeit, welche er durch συστολην ἀλογον erklärte sind; Mitleiden die Traurigkeit über des andern unverdientes Elend; Neid, die Traurigkeit über des andern Gutes; Eifersucht, ζηλος, die Traurigkeit darüber, daß ein anderer besitzt, wornach man selbst strebt; Ζηλοτυπια die Traurigkeit, daß ein anderer, das was man selbst hat, auch besitzt. Kummer, die drückende Traurigkeit. Verdruß (ἐνοχλησις) eine in die Enge treibende und in Verlegenheit setzende Traurigkeit. Gram, die Traurigkeit, die durch Nachdenken fortdauret, oder wächst. Qual, eine Traurigkeit voll Anstrengung. Bestürzung, eine Traurigkeit, welche die Ueberlegung und Gegenwart des Geistes aufhebt. Die Arten der Furcht, welche in einer Erwartung eines Uebels besteht, sind folgende. Schauder, eine Furcht die Zittern erweckt. Scham, Furcht für der Schande. Trägheit, Furcht für bevorstehender Arbeit. Schrecken, die Furcht aus einer ungewöhnlichen Erscheinung; Entsetzen, die sprachlose Furcht; Angst, die Furcht mit Ungewißheit verbunden. Die Gattungen des Verlangens, welches ἀλογος ὀρεξις ist, sind, Sehnsucht, das Verlangen der Seele nach einer Sache, von welcher sie getrennt ist, und der sie, wiewohl vergebens, entgegenstrebt. Haß, ist das Verlangen jemandes Böses zu eigenem Vortheile zu befördern. Rechthaberey (φιλονεικια) das Verlangen seine Meinung

nung durchzusetzen. Zorn, das Verlangen sich an jemand zu rächen, der einen mit Unrecht scheint beleidigt zu haben. Liebe, das Verlangen mit jemand sich freundschaftlich zu verbinden, so aus der Schönheit entspringt. Grol, ein alter eingewurzelter auf bequeme Zeit zur Rache laurender Zorn. Ereiferung, ein aufbrausender Zorn. Zur ἡδονη werden gerechnet κηλησις, ἐπιχαιρεκακια τερψις, διαχυσις.

Cicero folgt in der Hauptsache der stoischen Eintheilung Tusc. Quaest. l. 4. c. 7. Omnes perturbationes iudicio fieri censent (Stoici) et opinione. — Est igitur *aegritudo* opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. *Laetitia*, opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur. *Metus* opinio inpendentis mali, quod intolerabile esse videatur. *Libido* opinio venturi boni quod sit ex vsu iam praesens esse atque adesse. — Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiiciuntur: vt aegritudini *inuidentia* (vtendum est enim, docendi caussa, verbo minus vsitato, quoniam invidia non in eo qui inuidet solum dicitur, sed etiam in eo cui invidetur.) aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, moeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, afflictatio, desperatio et si quae sunt de genere eodem. Sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pauor, exanimatio, conturbatio, formido. Voluptati maliuolentia, laetans malo alieno, delectatio, iactatio, & similia. Libidini ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eiusmodi. Haec autem definiunt hoc modo. *Inuidentiam* esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secun-

ſecundas, quae nihil noceant inuidenti. — *Aemulatio* eſt aegritudo ſi eo quod quis concupierit alius potiatur ipſe careat. *Obtrectatio* autem eſt ea quam intelligi zelotypiam volo, aegritudo ex eo quod alter quoque potiatur eo quod ipſe concupiuerit. *Miſericordia* eſt aegritudo ex miſeria alterius, iniuria laborantis — *Angor* eſt aegritudo premens. *Luctus* aegritudo ex eius qui carus fuerit, interitu acerbo. *Moeror* aegritudo flebilis. *Aerumna* aegritudo laborioſa. *Dolor* aegritudo crucians. *Lamentatio* aegritudo cum eiulatu. *Sollicitudo* aegritudo cum cogitatione. *Moleſtia* aegritudo permanens. *Afflictatio*, aegritudo cum vexatione corporis. *Deſperatio* aegritudo ſine vlla rerum exſpectatione meliorum. Quae autem ſubiecta ſunt ſub metu, ea ſic definiunt: *Pigritiam* metum conſequentis laboris; (hier fehlt definitio Pudoris) *Terrorem* metum concutientem, ex quo fit vt pudorem rubor, terrorem pallor et tremor, et dentium crepitus conſequatur: *Timorem* metum mali appropinquantis: *Pauorem* metum mentem loco mouentem — *Exanimationem* metum ſubſequentem et quaſi comitem pauoris: *Conturbationem* metum excutientem cogitata: *Formidinem*, metum permanentem. Voluptatis autem partes hoc modo deſcribunt vt *maliuolentia* ſit voluptas ex malo alterius ſine emolumento ſuo: *Delectatio* voluptas, ſuauitate auditus animum deleniens; et qualis haec eſt aurium; tales ſunt oculorum & tactionum, et odorationum et ſaporum; quae ſunt omnes vnius generis ad perfundendum animum quaſi liquefactae voluptates. *Iactatio* eſt voluptas geſtiens et ſe efferens inſolentius. Quae autem libidini ſubiecta ſunt ea ſic definiuntur; vt *Ira* ſit libido poeniendi eius qui videatur laeſiſſe iniuiria; *Excandeſcentia* autem ſit ira naſcens & modo, ex iſtens quae

θυμω-

θύμωσις graece dicitur; *Odium* ira inveterata; Inimicitia ira vlciscendi tempus obseruans; *Discordia* ira acerbior, intimo animo et corde concepta; *Indigentia* libido inexplebilis: *Desiderium* libido eius qui nondum adsit. videndi.

Nach dem Des=Cartes de passionibus animae sind der Hauptleidenschaften sechs: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude, Traurigkeit. Bewunderung, ist eine plötzliche Beschäftigung der Seele, wodurch sie zu einer aufmerksamen Beobachtung seltener und ausserordentlicher Gegenstände gereizt wird. Der gröste Grad derselben ist Erstaunen. Liebe, ist die Bewegung der Seele, wodurch sie gereizt wird sich mit den Gegenständen, die ihr gemäß zu seyn scheinen, zu vereinigen. Haß, ist die Gemüthsbewegung, wodurch sie geneigt wird, schädlichscheinende Objecte von sich zu entfernen. Das Verlangen ist die Gemüthsbewegung, wodurch die Seele einem zukünftigen Guten entgegen strebt. Die Freude ist eine angenehme Bewegung der Seele, über ein Gut, das ihr als das ihrige vorgestellt wird. Die Traurigkeit ist eine unangenehme Ermattung die aus der Vorstellung eines der Seele widerfahrenden Uebels entsteht. Unter die besondern Arten dieser Leidenschaften gehören, Hochachtung, Verachtung, Edelmuth, anständige Demuth, Stolz, Niederträchtigkeit, Ehrfurcht, Geringschätzung — Hoffnung, Furcht, sicheres Vertrauen, Verzweifelung, Eifersucht, Zweifelsucht, Muth, Kühnheit, Nacheiferung, Kleinmüthigkeit, Niedergeschlagenheit Gewissensangst, Spott, Neid, Mitleiden, Selbstzufriedenheit, Reue, Gunst, Dankbarkeit, Undankbarkeit, Unwille, Zorn, Ehlriebe, Scham, Unverschämtheit, Eckel, Betrübniß, Frölichkeit.

Wolf Psychol. emp. p. II. s. I. c. 3. erklärt die Leidenschaften durch heftige Begierden und Verabscheuungen der Seele. Sie sind entweder angenehme, oder unangenehme, oder vermischte. Freude ist ein grosses Uebergewicht des Vergnügens. Ein grosses Uebergewicht des Misvergnügens ist Traurigkeit. Liebe ist die Leidenschaft die aus dem Gefälligen das wir an dem andern bemerken, entsteht. Haß entsteht aus der Bemerkung des Misfälligen an einem andern. Mitleiden ist die Traurigkeit über des andern Unglück. Neid, die Traurigkeit über des andern Glück. Spott, die Freude über etwas das einem andern schimpflich ist. Selbstzufriedenheit, die Freude über eine von uns vollbrachte gute Handlung. Reue, die Traurigkeit über eine von uns verrichtete Handlung. Ehrliebe, die Freude über anderer vortheilhaftes Urtheil von uns. Scham, die Traurigkeit über anderer widriges Urtheil von uns. Dankbarkeit entsteht aus dem Vergnügen an der uns von einem andern erwiesenen Wohlthat. Gunst, ist die Liebe gegen einen andern wegen seines eigenthümlichen Guten. Hoffnung ist das Vergnügen über ein zu erhaltendes Gut. Ein grösserer Grad davon ist das Vertrauen. Furcht ist die Unlust über ein zukünftiges, näheres oder entfernteres Uebel. Verzweifelung, die Unlust über ein unvermeidliches Uebel. Schrecken ist grosse Traurigkeit über ein plötzliches Uebel. Zweifelsucht der Wechsel des Vergnügens und Misvergnügens über ein Gut, dessen mögliche oder unmögliche Erhaltung wir nicht entscheiden können. Entsetzen, die Furcht für einem sehr grossen Uebel. Kleinmuth, die Traurigkeit über die Schwierigkeit ein Gut zu erhalten. Muth, das Uebergewicht der Hoffnung über die Furcht

bey

bey der Vorstellung eines zu erhaltenden Guten. Sehnsucht, die Unlust über die Verzögerung eines gehoften Guten. Fröhlichkeit, die Freude über die Aufhebung eines Uebels. Ueberdruß, die Unlust über etwas, woraus man vorher Vergnügen schöpfte. Zorn, eine grosse Unlust über Beleidigungen mit Haß gegen den Beleidiger verbunden.

Man wird bey der Vergleichung dieser Eintheilungen finden, daß 1) bisweilen blosse Neigungen für Leidenschaften angegeben, 2) bisweilen Untergattungen mit Nebengattungen verwechselt, 3) überhanpt die Gesichtspunkte, woraus die Affecten zu betrachten, entweder unvollständig, oder verwirrt gefaßt worden.

§. 195.

Die Bewunderung führt wegen des Ungewöhnlichen in dem Gegenstande eine Richtung der Aufmerksamkeit auf denselben mit sich, welche im Anfange sich ganz auf diesen allein einschränkt, nachher aber in Vergleichung ähnlicher Objecte, die die Einbildungskraft uns vorstellt, aufgelöset wird. Daher ist die Leidenschaft selbst angenehm; obgleich bey dem grössern Grade derselben, dem Erstaunen, ein schwach unangenehmes Gefühl sich mit einmischt, welches theils aus der dunkeln Vorstellung unserer Schwäche den Gegenstand zu übersehn, theils aus Nebenideen die dabey erregt werden, herrühren kann. Unter allen Objecten ist das

Grosse

Grosse und Erhabene wegen des Unergründlichen darinn, vorzüglich geschickt Bewunderung zu erregen. Die Erscheinungen die dieser Affect im Körper hervorbringt, sind hauptsächlich Unbeweglichkeit, und gleichsam Erstarrung der äusserlichen Theile, und eine feste Richtung des Sinnes, von dem das Object gerühret wird, um es desto genauer betrachten zu können.

§. 196.

Im Schrecken, er mag von einer angenehmen oder unangenehmen Veranlassung herrühren, entsteht eine gewaltsame Unterbrechung der vorigen Gedankenreihe, und ein schneller Zusammenfluß vieler neuen Ideen, die zwar wegen ihrer Menge einander verdunkeln, aber desto stärker wirken. Daher die bekannten immer schädlichen oft tödtlichen Folgen für den Körper, die unordentliche Bewegung des Herzens, die Veränderung der Gesichtsfarbe, die Unterbrechung der Ausdünstung u. s. w. Der Freudenschreck ist indessen weder so gewaltsam, noch so unangenehm, als der eigentliche Schreck, der von der plötzlichen Vorstellung eines Uebels herrühret, indem sich jener sogleich in angenehme Empfindungen und Vorhersehungen auflöset, diesen aber gemeiniglich Furcht, Angst, Traurigkeit, oder Verdruß begleiten. Je entfernter die Seele mit ihren Vorstellungen, von dem Gegenstande, der uns erschrecket war, oder je lebhafter und unaufhaltsamer die

Einbildungskraft ist, desto grösser wird, wenn das übrige gleich ist, der Effect dieser Leidenschaft. Daher ist er stärker, wenn er uns aus einem tiefen Nachdenken reißt, oder uns in einem Traume überfällt, als wenn wir vorher uns unserer völlig bewußt waren.

§. 197.

Die Wirkungen des Schreckens in dem Körper sind überaus heftig: schnelle und ungleiche Veränderung des Herzschlags; Beängstigung der Brust, Ohnmachten, Unterbrechung verschiedener Secretionen sind die gewöhnlicheren Folgen desselben. Zu denen noch verschiedene andere in besondern Fällen, oder nach Verschiedenheit der Körper hinzukommen. Weil sich der Freudenschreck bald in angenehme Empfindungen auflößt, so sind auch überhaupt genommen, die Folgen desselben nicht so schädlich als die des eigentlichen Schreckens. In verschiedenen Fällen bekommen die Nerven und durch sie die Muskeln eine ungleich grössere Stärke als sie gewöhnlich haben. Nach Maßgebung des Anlasses, bey welchen der Schreck entsteht, richten sich auch verschiedene willkührliche Bewegungen des Körpers.

Je zusammengesetzter die Vorstellung ist, die uns zum Schrecken bringt, je mehr andere Gedanken und Leidenschaften dadurch veranlaßt werden, desto mehr Stärke wird von

dieser

dieser Seite die Leidenschaft des Schreckens haben.

§. 198.

Bey dem Entsetzen vereinigen sich die Wirkungen des Erstaunens und des Schrecks. Es wird also nicht nur von schneller Veränderung des Kreislaufs und dessen Folgen, sondern auch von Erstarrung, Unbeweglichkeit, öfters einer gänzlichen Catalepsie und Sprachlosigkeit rc. begleitet.

§. 199.

Die Hoffnung in sofern sie Leidenschaft ist, muß von der blossen Voraussehung oder Erwartung eines Guten unterschieden werden. Eben dadurch, daß der Erfolg desselben blos wahrscheinlich ist, bekömt die Einbildungskraft Anlaß eine Menge von Ideen herbeyzuführen, welche der Hoffnung die Stärke der Leidenschaft geben. Sie wird daher von einer sanften Unruhe und Zerstreuung, und von sanften und angenehmen Wallungen des Geblüts begleitet. Sie löst sich entweder, wenn der Gegenstand gewiß wird, in Beruhigung, auch, fals er sehr viel angenehmes hat, in Freude auf; oder geht in Kleinmuth über. Die letzte führt etwas von den Bewegungen der Traurigkeit nur in geringerem Grade mit sich.

Die Furcht erregt nicht nur verschiedene widernatürliche Bewegungen im Körper, die

der Schreck, nur in höherm Grade, hervorbringt, sondern; zieht auch einige ihr eigene Veränderungen nach sich, z. B. den Schauder, das Kräuseln der Haut 2c. Die willkührlichen Bewegungen, die dabey vorkommen, richten sich nach der Beschaffenheit des Uebels das die Furcht veranlaßt.

Die Furcht geht entweder in **Verzweifelung** oder in **Muth** über. Sehr oft wechseln Hoffnung und Furcht mit einander ab, wenn nemlich die Unwahrscheinlichkeit eines Guten, zugleich die Wahrscheinlichkeit eines Uebels enthält. Die Verzweifelung, welche ein langes Schweben zwischen Furcht und Hoffnung endiget, bringt ein unthätiges Staunen hervor.

Je grösser und je wahrscheinlicher ein Gut oder Uebel ist, desto mehr Stärke werden die Leidenschaften der Hoffnung und der Furcht gewinnen.

§. 200.

Die frohe Bangigkeit enthält eine Mischung von Vergnügen und Misvergnügen, wobey jedoch das erste überwiegend ist. Jenes entsteht aus der Erwartung des Vergnügens, dieses aus der vergeblichen Bestrebung den Begriff desselben klar zu machen. Die Angst aber ist ein völlig unangenehmer Affect, indem dabey sowohl die starke Vorstellung eines zu erwartenden Misvergnügens, als auch die Dunkelheit

kelheit die dabey in der Vorstellung herrscht, der Seele zuwider ist. Die Angst ist bisweilen mit der Furcht verknüpft, oft aber ohne die letztere, wenn nemlich das Uebel, das man erwartet, schon gewiß, die Beschaffenheit aber noch nicht klar ist.

§. 201.

Freude und Traurigkeit setzen allemal wirkliche angenehme oder unangenehme Empfindungen, oder gegenwärtige Güter und Uebel voraus. Daß sie die Stärke der Leidenschaften bekommen, rührt blos aus der Menge des Mannigfaltigen in der angenehmen oder unangenehmen Empfindung her. Ein kleines Gut erregt keinen Affect der Freude; und ein kleines Uebel keine leidenschaftliche Traurigkeit. Doch kömt es hier nicht auf die objective Grösse des Guts oder des Uebels, sondern auf die Grösse die wir ihm nach unsern Begriffen von unserer Vollkommenheit oder Glückseligkeit beylegen, an.

Die Freude ist mit Bewegungen im Körper verknüpft, die seiner Natur gemäß sind. Nur ein Uebermaß derselben macht sie für die Gesundheit schädlich. Die Traurigkeit hingegen zieht allemal widernatürliche Bewegungen des Körpers nach sich; welche der Anhäufung des Bluts in der Brust, und seiner unordentlichen Bewegung zuzuschreiben sind.

§. 202.

Diese einfachen Formen der Affecten gewinnen nun mancherley zusammengesetzte Gestalten, und werden auch mit verschiedenen besondern Namen bezeichnet, nachdem entweder ihrer mehrere sich mit einander verbinden, oder die besondern Objecte, dadurch sie entstehn, in Betrachtung kommen, oder auf Nebenumstände, die dabey vorfallen, Rücksicht genommen wird.

So ist die **Verwunderung** und das **Erstaunen** verschieden, 1) nachdem der Gegenstand wegen seiner ausserordentlichen Grösse, oder Kleinheit, oder Beschaffenheit neu ist; 2) nachdem er zugleich entweder Begierde oder Abscheu erreget. Daher ist mit der Verwunderung bald Ehrfurcht, bald Spott; bald Erhebung der Seele, bald Erniedrigung; wiederum bald freudige Bestürzung, bald eigentlicher Schreck vergesellschaftet.

Der Schreck nimmt verschiedene Namen an, nach Beschaffenheit des Uebels, dadurch er entsteht. Der Schreck über eine uns zugezogene Schande ist **Scham**; der Schreck aber über die Handlung eines andern, dadurch uns Unvollkommenheit zuwächst (es mag nun Beschimpfung, oder Beleidigung, oder Beschädigung seyn,) ist **Zorn**. Dieser ist entweder mit Rachgier verbunden, oder nicht. Der letzte Fall entsteht, wenn entweder die Rache

über=

überhaupt unmöglich ist, oder durch eine anderweitige Begierde gehindert wird. Ueberdem gesellen sich zu dem Zorne nach Verschiedenheit der Veranlassung mancherley Empfindungen und Leidenschaften, als Neid, Haß, Mitleid, Scham, Furcht, Traurigkeit rc. und daraus sind die gar sehr von einander abweichenden Erscheinungen desselben, und die ihn begleitenden überaus gewaltsamen Bewegungen des Körpers begreiflich.

Auf eben diese Art hätte man ein paar Hauptfälle des Freudenschrecks mit besondern Namen bezeichnen können, den welcher über eine unerwartete Ehre, und den welcher über eine unverhofte Wohlthat eines andern entsteht, und bey welchem sich verschiedentlich die Gefühle der Dankbarkeit, Ehrfurcht, Beschämung, Liebe, Mitfreude rc. offenbaren.

Hoffnung mit Traurigkeit über die Abwesenheit des gehofften verbunden, ist **Sehnsucht.**

Furcht, wenn die Wahrscheinlichkeit des gefürchteten zur Gewißheit wird, ist **Verzweifelung.**

Freude über das Glück eines andern, ist die **Mitfreude.** Die Liebe ist an sich kein Affect, sondern die Neigung des andern Vollkommenheit zu befördern. Freude über das Unglück eines andern, ist Schadenfreude. Freude über die Aufhebung eines Uebels, heist **Fröhlichkeit.** Freude über die gegenwärtigen guten

Folgen einer vollbrachten Handlung, Zufriedenheit mit sich selbst.

Traurigkeit über das Glück eines andern, ist **Neid**; über das Unglück eines andern, **Mitleid**, über die Aufhebung eines Guten, **Betrübniß**, über die gegenwärtigen übeln Folgen einer vollbrachten Handlung, **Reue**.

Fortdaurende Traurigkeit mit Nachdenken verbunden, ist **Gram**. Wenn anhaltende Furcht dabey ist, wird sie **Kummer** genannt.

§. 203.

Die größte Stärke der Leidenschaften setzt die Seele völlig ausser Bewustseyn, der nächstniedere Grad macht ihr den Gebrauch der Ausdrücke unmöglich; und bey völliger Zergliederung der Begriffe, und gänzlicher Deutlichkeit der Vorstellungen verschwindet die Leidenschaft ganz. Hieraus wird klar, warum heftiger Widerstand, der die Leidenschaft auf einmal zu heben trachtet, sie nur desto mehr verstärkt, hingegen nichts dienlicher ist, die Leidenschaft eines Menschen zu schwächen, als die Kunst unter dem Schein der Theilnehmung seine Vorstellungen nach und nach deutlich zu machen.

§. 204.

Die sinnlichen Triebe oder Instincte sind Wirkungen der natürlichen Bedürfnisse des Körpers, so fern man von denselben blos dunkle

Vor-

Vorstellungen hat. Da nun alle diese Bedürfnisse sich auf Bewegung und Ruhe, Anfüllung und Ausleerung zurückbringen lassen, so entstehn auch daher vier Hauptarten der Instincte. Jedoch da der Mensch die Objecte seiner Thätigkeit und Empfindlichkeit bald klar erkennen lernet, so werden diese Instincte auch bald Begierden, die bisweilen starke Leidenschaften erregen können.

X. Fertigkeit, Neigung und Gewohnheit.

§. 205.

Da zu jeder Vorstellung der Seele auch gewisse Bewegungen des Körpers gehören, so wird in eben dem Masse, als die Seele sich in gewissen Arten der Vorstellung übt, auch der Körper in den darauf sich beziehenden Bewegungen geübet werden. Geistesfertigkeiten werden also mit körperlichen entstehn müssen. Und bey dem Ursprunge gewisser besonderer Arten von Fertigkeiten muß man immer auf die Seele und den Körper zugleich sehn, wenn gleich manche Fertigkeiten vorzugsweise geistige, und manche in eben der Bedeutung körperlich heissen, in so fern man den Beytrag des einen oder des andern dieser Principien als grösser oder wichtiger ansiehn. Soll eine zusammengesetzte Fertigkeit entstehe, so müssen die zu der Handlung gehörigen Vorstellungen und Bewegungen öfters hintereinander wiederholt werden. Diese

Wiederholung wirkt 1) in den Vorstellungen eine grössere Klarheit, und setzt die Seele in den Stand sie geschwind hervorzubringen, 2) vergrössert sie in den Fibern der Nerven die Sensibilität, und erleichtert die Folge der abwärtsgehenden Nerveneindrücke; bringt auch in den Muskeln eine grössere Beweglichkeit hervor. Hieraus erhellet, warum niemals Fertigkeiten entstehn können, 1) wenn die Seele mit zu vielen Vorstellungen auf einmal überhäufet, und ausser Stand gesetzt wird, das Einzelne sich klar vorzustellen; 2) wenn die Wiederholung entweder ganz unterbleibt, oder zu selten angestellt wird; 3) wenn die körperlichen Werkzeuge zu gewissen Bewegungen untüchtig sind. Und da nun das Angenehme einer Sache ein Reitz der Aufmerksamkeit ist, so ist klar, warum das Vergnügen an einer Handlung das Entstehen einer Fertigkeit erleichtere.

§. 206.

Die Fertigkeit mit Aufmerksamkeit zu empfinden, ist Beobachtungsgeist; die Fertigkeit in Beobachtung der Verhältnisse, **Witz**: die Fertigkeit in Beurtheilung des Schönen, **Geschmack**, in Beurtheilung des Wahren, **grosser Verstand**, welcher verschiedene Namen bekömmt, nachdem die Fertigkeit auf Erforschung der Gründe und Ursachen, oder auf Bemerkung der Folgen und Wirkungen geht.

§. 207.

Durch die öftere Wiederholung der nemlichen Empfindungen entsteht Gewohnheit; welche 1) das angenehme mancher Empfindungen aufhebt, indem durch sie die Neuheit und Lebhaftigkeit wegfällt; 2) die Seele gegen unangenehme Eindrücke gleichgültig macht, indem ebenfals wie bey jenen die Lebhaftigkeit und Neuheit anfangs vermindert, und endlich ganz geschwächt wird; 3) oft so gar vorige Abneigungen in Neigungen und Neigungen in Abneigungen verwandelt, indem, wenn erst das Unangenehme einer Empfindung aufgehoben worden, bey noch längerer Wiederholung daraus Bedürfniß werden kann; hingegen das Angenehme einer Sache, wenn sie durch öftere Wiederholung der Seele gleichgültig geworden, fals sie noch länger empfunden würde, zum Ekel wird, so fern dadurch die Vorstellungskraft der Seele sich wirklich eingeschränkt und aufgehalten findet. Die Gewohnheit äussert aber auch unmittelbar in dem Körper ihre Wirkungen, und zwar, nach der Bemerkung der Physiologen, in folgenden Stücken: 1) dadurch, daß durch öftere Wiederholung der nemlichen äussern Empfindung die Berührung des Nerven, der den äussern sinnlichen Eindruck empfangen muß, geschwächet und gehindert wird. 2) Dadurch, daß durch die öftere Wiederholung eben derselben Berührung ein Nerve unfähig gemacht wird, den Eindruck

davon

davon wie bisher zu empfangen, in so fern sie die Structur der Nervenspitze verändert, daß sie für diese Berührung gleichsam abgenutzet wird. 3) Dadurch, daß der äussere sinnliche Eindruck durch Schwächung des auf einerley Weise zu stark gebrauchten Nerven zu schwach empfangen wird, als daß er sich bis zum Gehirn fortpflanzen könnte. 4) Dadurch, daß nach und nach diejenigen Punkte des Nerven, welche den Fortgang des Eindrucks zum Gehirn aufhalten und ableiten können, dergestalt verändert werden, daß sie einen Eindruck, den sie vorher frey fortgehen liessen, nunmehr aufhalten. 5) Dadurch, daß die Stelle des Gehirns, wo der Eindruck die materielle äussere Empfindung erregen muß, eine solche Veränderung leidet, wodurch diese materielle Idee gehindert wird, sich zu entwickeln.

§. 208.

Die ursprüngliche Kraft der Seele, in so fern sie beständig wirksam ist, ist selbst der Grundtrieb ihrer Veränderungen. Sie geht auf so viele Vorstellungen als sie zugleich haben kann. Da sie aber eingeschränkt ist, und nicht alle Vorstellungen zugleich haben kann, so werden nicht nur einige Vorstellungen bey ihr die ersten seyn müssen, ob diese gleich wegen ihrer Dunkelheit nicht angezeigt werden können; sondern es muß auch daher die Abwechslung ihrer Vorstellungen entstehen; indem wenn neue

Vorstellungen ihrem Triebe beförderlicher sind, als diejenigen, welche sie schon hat, und jene gleichwohl mit diesen nicht zugleich erhalten werden können, jene vorgezogen, diese aber aufgegeben worden. Sobald nun Objecte mehrmals vorkommen, welche der Kraft der Seele Erweiterung versprechen, so wird Neigung für dieselbe entstehn; d. i. wenn das Object eine Handlung ist, so wird die Seele sie sich als die ihrige vorzustellen bestreben; und wenn es eine Empfindung ist, so wird sie dieselbe anzunehmen bemühet seyn. Im gegenseitigen Falle, wenn ein Object mehrmals vorkömt, es sey eine Handlung oder Empfindung, wodurch die Kraft der Seele ihrer Vorstellung nach weiter eingeschränkt werden würde, so wird Abneigung dagegen entspringen. Sie wird also die Handlung zu unterlassen, und die Empfindung zu entfernen suchen.

Folglich entstehn Neigungen und Abneigungen eben so aus der Wiederholung der Instincte, Begierden und Verabscheuungen, wie aus öfterer Wiederholung der nemlichen Handlungen Fertigkeiten, und aus öfterer Wiederholung der nemlichen Empfindungen Gewohnheiten entstehn.

Ehe die Seele klare Vorstellungen und Begierden hatte, mußte sie schon dunkle Vorstellungen und Instincte haben. Die ersten derselben, die aber nicht anzeigbar sind,

machen

machen auch die erste Grundlage der Neigungen aus.

§. 209.

Die wirkliche Kraft der Seele, die Realität ist, kann man in eigentlichem Verstande ihre Thätigkeit nennen; und die nothwendige Einschränkung dieser Kraft, ihre Empfindlichkeit. Denn wäre die Seele ganz thätig, oder hätte ihre Kraft keine Schranken, so würde auch die Empfindung wegfallen; dahingegen eben diese Schranken es ihr nothwendig machen einige Dinge sich klärer, oder dunkler sich vorzustellen, und von dem Einflusse anderer Dinge auf sie abzuhängen. Da nun der mit der Seele verbundene Körper das Werkzeug aller Einflüsse auf die Seele ist, so ist klar, daß man diese Paßivität der Seele durch den Ausdruck der Empfindlichkeit bezeichnen könne, wobey man nur nicht gleich wirkliche Empfindungen, wie sie oben erkläret worden, sondern blos die Möglichkeit von aussen zu Vorstellungen bestimt zu werden, verstehen muß.

Die Thätigkeit der Seele kann in keinem Augenblicke ohne Empfindlichkeit seyn, weil in jede ihrer einzelnen Handlungen die Schranken ihrer Natur Einfluß haben. Die Empfindlichkeit nun wird entweder durch Eindrücke bestimt, welche der Thätigkeit gemäß, d. h. ihr entweder beförderlich, oder doch nicht zuwider

sind,

sind; oder aber durch solche, welche die Thätigkeit aufhalten. Zu jenen wird Neigung, gegen die letztere Abneigung entstehn.

Handlungen an und vor sich würden die Kraft der Seele immer erweitern, und folglich würde dazu die Seele schlechterdings Neigung haben. Allein da durch gewisse Handlungen nothwendig die Empfindlichkeit solche Bestimmungen erhält, die die Thätigkeit der Seele mehr einschränken, als sie jene Handlungen befördern würden, so muß auch gegen solche Handlungen Abneigung erwachsen.

Wenn man nun voraussetzt, daß die Seele durch unzählich viele dunkle Vorstellungen, die theils activ, theils paßiv waren, so weit gekommen ist, daß sie klare Vorstellungen oder Bewußtseyn erhält; so werden sich in diesem Zustande folgende Fälle bemerken lassen.

1) Wenn eine angenehme Empfindung vorhanden ist, so wird die Seele auf eine ihrem Triebe gemässe Art beschäftiget; ihre Kraft ist zwar nicht unthätig, aber doch nicht lebhaft wirksam.

2) Wenn eine unangenehme Empfindung vorhanden ist, so wird die Kraft der Seele stark gereitzt das Gegentheil hervorzubringen. Von Seiten des Körpers, also wird sie eingeschränkt, aber die klare Vorstellung dieser Einschränkung verglichen mit dem Zustande der Erweiterung ihrer Kraft,

Kraft, reitzt sie allen ihr möglichen Widerstand anzuwenden, um die unangenehme Empfindung zu entfernen.

Im ersten Falle nun, a) wenn die angenehme Empfindung sehr lebhaft, d. i. noch eigentliches Vergnügen ist, wird die Kraft der Seele sich wenig anstrengen. Dis ist der Zustand des Genusses. Wenn aber b) die angenehme Empfindung nicht lebhaft ist, so wird die Kraft der Seele darauf gehn, das Einzelne derselben nach und nach sich vorzustellen; und dis ist der Zustand der Betrachtung.

Ist dis nun öfters wiederholet worden, so, daß die Seele zu allgemeinen Begriffen gelanget ist, so wird in vorkommenden ähnlichen Fällen, ihre Kraft nicht blos darauf gehen, das Einzelne sich vorzustellen, sondern auch Vergleichungen zwischen dem einzelnen, und den schon vorhandenen allgemeinen Begriffen anzustellen, und so entsteht der Zustand des Nachdenkens.

Im zweyten Falle aber entsteht der Zustand der Unbehaglichkeit, der die Thätigkeit der Seele destomehr anstrengt, je lebhafter er ist, und je mehr er folglich die Seele einschränkt.

Wenn im Zustande des Genusses das Vergnügen so stark ist, daß es die ganze Kraft der Seele ausfüllt, so wird die Seele blos sich selbst, und an gar nichts anders denken. Ist

es

es aber nicht so stark, so wird der Rest der Kraft, welchen der Genuß nicht ausfüllt, auf Betrachtung gehn. Dadurch entsteht ein vermischter Zustand, welchen man mit einigen den Zustand der Beschauung nennen kann.

Der Zustand des Genusses, und der des Nachdenkens können in der Seele nicht zugleich seyn. Denn der Genuß setzt einen Zusammenfluß vieler einzelnen Vorstellungen, die auf einmal von aussen her in der Seele gewirkt werden, voraus, wobey sie das einzelne nicht unterscheidet. Hingegen das Nachdenken besteht in selbstthätiger Zergliederung und Vergleichung, und schwächt folglich die Lebhaftigkeit der Wirkung des Objects, die zum Vergnügen unentbehrlich ist.

Der Zustand des Genusses und der Unbehaglichkeit können bisweilen zusammenkommen, wenn das Object, das Vergnügen erweckt, zugleich von anderer Seite ein Grund des Misvergnügens wird.

Wenn der Zustand des Genusses, oder der Unbehaglichkeit, oder des Nachdenkens zu lange anhält, so wird die Seele mit dem Körper zugleich ermüden, und endlich in den Zustand der dunkeln Vorstellungen zurückfallen. Denn die Lebensgeister werden durch jede grosse Anstrengung geschwächt, und ohne eine proportionirte Lebhaftigkeit derselben ist es der Seele unmöglich die Klarheit ihrer Ideen zu erhalten.

§. 202.

Die Thätigkeit der Seele wird entweder vornemlich auf abstracte, oder auf einzelne, individuelle Vorstellungen gerichtet. In jenem Falle entstehn speculative Köpfe, oder Denker, im letzten entsteht Anlage zum unternehmenden Geiste, oder praktischem Genie.

Ein hoher Grad der Empfindlichkeit schwächt die Thätigkeit, und umgekehrt. Dis zeigt sich sowohl in einzelnen Fällen, als im ganzen Charakter. Zu viel angenehme Empfindungen bringen Schlaffigkeit, zu viel unangenehme, Störrigkeit in der Seele hervor.

In Absicht des Verstandes bringt ein hoher Grad der Unthätigkeit sowohl als von Unempfindlichkeit, Dummheit zuwege. Insbesondere aber

1. Empfindlichkeit bey Unthätigkeit giebt flüchtige Köpfe, die vom Wahren, Schönen und Guten zwar Eindrücke bekommen, aber sich dadurch wenig zu Handlungen bestimmen lassen; für das Erhabne keinen Sinn haben, mühsame Untersuchung scheuen, in ihren Urtheilen veränderlich, und der Gewalt der Einbildungskraft sehr unterworfen sind.
2. Empfindlichkeit und Thätigkeit verbunden, erzeugt die besten Genies, erhöht und erleichtert alle Geistesfertigkeiten.

3. Un-

3. Unempfindlichkeit mit Thätigkeit verknüpft, gebiert, wenn letztere hauptsächlich auf Speculation geht, abstracte Köpfe, die äusserlich oft ein Ansehn von Dummheit haben, zu Geschäften gar nicht aufgelegt sind; wenn sie aber auf einzelne Handlungen geht, tapfere, kühne, zu verwickelten und grossen Unternehmungen aufgelegte Geister.

4. Unempfindlichkeit bey Unthätigkeit, dumme, schläfrige, träge Köpfe.

In Absicht des Charakters oder der Gemüthsart macht Unthätigkeit langsam und matt in Entschlüssen und Handlungen; Unempfindlichkeit plump und unbeweglich. Insbesondere erzeugt

1. Empfindlichkeit bey Unthätigkeit, heftige aber bald verschwindende Leidenschaften.

2. Empfindlichkeit mit Thätigkeit verbunden, bringt langsamer entstehende, aber länger daurende Leidenschaften hervor; und macht zu reifen Entschlüssen, und strenger Ausführung derselben aufgelegt.

3. Unempfindlichkeit mit Thätigkeit verknüpft erschwert die Erzeugung der Leidenschaften, die aber, wenn sie einmal entstanden, desto dauerhafter sind;

auch ist diese Gemüthsfassung von langsamen, überlegten Handlungen, und von festen nicht leicht abzuändernden Begierden und Neigungen begleitet.

4. Unempfindlichkeit macht phlegmatische, zu wenig Entschlüssen und Handlungen aufgelegte Seelen.

Anmerkung. Die Ausdrücke, Empfindlichkeit und Thätigkeit, und die ihnen entgegengesetzten müssen hier nicht absolut, sondern in einem gewissen höhern Grade genommen werden. Ein mittelmäßiger Grad von Thätigkeit und Empfindlichkeit giebt die gewöhnlichen zu keinen ausserordentlichen Geistesfertigkeiten gelangenden, und zu gewöhnlichen Handlungsarten aufgelegten Geister.

Vierter Abschnitt.

Verhältnisse der Seele und des Körpers gegeneinander.

§. 211.

Jede menschliche Seele ist eine einzige einfache Substanz. Denn wenn sie zusammengesetzt oder ein Aggregat von Substanzen wäre, so müßte das Denken eine Eigenschaft des Zusammengesetzten seyn. Dieses hiesse 1) entweder so viel, daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Theile des Zusammengesetzten, sondern blos eine Erscheinung sey, die aus der Verbindung undenkender Theile entstünde; oder 2) daß es aus den Kräften der Theile des Zusammengesetzten herzuleiten sey.

Das erste findet nicht statt, weil durch das blosse Beysammenseyn in einzelnen mit einander verbundenen Dingen nichts neues entsteht, und wenn sie ja in der Verbindung eine andere Erscheinung machen, als einzeln, diese Erscheinung ein denkendes Wesen voraussetzt, das von dem Zusammengesetzten andere Vorstellungen erhält, als von dem Einzelnen. Sollte also das Denken eine solche Erscheinung des Zusammengesetzten seyn, so würde dabey, um

es zu erklären, wieder ein denkendes Wesen vorausgesetzt, und folglich soviel als nichts erklärt.

Der zweyte Fall leidet eine doppelte Erklärung. Wenn nemlich bey der Seele, sofern sie für ein zusammengesetztes Wesen gehalten würde, das Denken aus den Kräften der einzelnen Theile hergeleitet werden sollte, so wären die Wirkungen dieser einzelnen Theile entweder den Wirkungen der denkenden Kraft a) ähnlich oder b) unähnlich.

Im letzten Falle müßten Kräfte die einzeln keine denkende Kräfte wären, dadurch, daß sie sich mit einander vereinigen, denkende Kräfte werden; oder welches einerley ist, die Wirkungen der einzelnen Theile des Zusammengesetzten, die an und für sich noch keine Gedanken wären, müßten es werden, indem sie zusammenhervorgebracht würden. Allein dagegen streitet, daß das blosse Beysammenseyn mehrerer Kräfte, oder ihr Zusammenwirken unmöglich etwas in der Natur der Kräfte ändern kann. Es kann dadurch weiter nichts als eine anderweitige Erscheinung hervorgebracht werden. Dabey wird aber wiederum ein denkendes Wesen schon vorausgesetzt.

Sollten aber nach dem ersten Falle die einzelnen Theile des Zusammengesetzten solche Kräfte seyn, die der daraus resultirenden Kraft ähnlich

lich wären, so wäre entweder jeder solcher einzelne Theil die ganze denkende Kraft; und dieses hiesse nicht eine zusammengesetzte Seele, sondern nur mehrere Seelen in einem Körper annehmen; oder die Kraft wäre durch die mehrern einzelnen Theile verbreitet, welches aber völlig der Natur des Gedankens, des Bewustseyns, und der Vergleichung widerspricht.

Die Einfachheit der Seele, kann weder durch die Mannigfaltigkeit ihrer Vorstellungen, noch durch ihre genaue Verbindung mit dem Körper bestritten werden.

§. 212.

Was wir Körper nennen, sind entweder blosse Erscheinungen, d. i. gewisse Vorstellungen der denkenden Kraft, oder ausser der denkenden Kraft wirkliche Dinge. Das erste behaupten die Idealisten, deren Gründe entweder sich selbst widersprechen, oder das was sie beweisen sollen, schon voraussetzen, oder falsche Schlußfolgen aus der Natur unserer Empfindungen sind.

Da man also keinen Grund hat die Wirklichkeit der Körper ausser dem denkenden Wesen zu läugnen, so entsteht die Frage, welches die allgemeine Natur der Körper sey? Und wenn man nun diejenigen Merkmale die offenbar nicht allen Körpern zukommen, absondert, so bleiben blos die Begriffe der reellen Zusam-

mensetzung, und der Kraft übrig um das Wesentliche eines Körpers zu bestimmen.

Ein Körper (im physischen Verstande) ist also ein zusammengesetztes mit Kraft versehenes Ding.

Der Begriff des mathematischen Körpers (der ohnedem nicht von wirklichen Körpern abstrahirt worden, sondern durch willkührliche Verknüpfung oder logische Dichtung entstanden), enthält blos die stetige Ausdehnung nach allen Seiten. Man muß also nicht den mathematischen Körper als die Gattung ansehn, wovon der physische die Art wäre. Blos das, was von dem mathematischen Körper, in sofern er ausgedehnet ist, erwiesen wird, läßt sich auf den physischen, sofern dieser gleichfalls ausgedehnet ist, anwenden.

Die reale Zusammensetzung setzt Substanzen voraus, aus denen sie erwächst. Der Körper als Körper kann nie eine Substanz seyn. Er besteht aber aus Substanzen. Da nun alle Substanzen einfach sind, so besteht jeder Körper aus einfachen Theilen oder Monaden.

Wer die unendliche Theilbarkeit der Körper annimt, versteht es entweder bloß davon, daß es für uns unmöglich sey, einen Körper bis in seine einfachen Elemente aufzulösen; und in diesem Verstande beweist den Satz, daß die Körper ins unendliche theilbar sind, die unläug-

bare

bare Erfahrung; oder er behauptet, daß der Theile wirklich unendlich viele sind; und in diesem Falle behauptet er entweder unendlich viele einfache Theile in jedem Körper, oder er läugnet ganz, daß die Körper einfache Theile haben, und nimt an, daß ein jeder Körper in unendlich viele immerfort zusammengesetzte Theile theilbar sey.

Unendlich viele einfache Theile in jedem Körper annehmen zu wollen, scheint eben so viel zu seyn, als den Unterschied in der Grösse derselben völlig aufheben.

Hingegen die einfachen Theile der Körper läugnen, heißt ein Accidenz aus dem andern erklären, ohne jemals Substanzen zu denken, in welchen sich diese Accidenzen befinden sollen. Auch sind weder die Beweise, womit die Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit von der letztern Art ihre Meinung zu erhärten, noch die Gründe, wodurch sie die Zusammensetzung der Körper aus Monaden zu widerlegen suchen, von solcher Beschaffenheit, daß sie bey genauer Untersuchung die Probe aushielten.

Anmerkung. Wenn jemand es für ein gutes Vorurtheil für die Meinung von der unendlichen Theilbarkeit und dem Ungrund der Monaden ansieht, daß so grosse Mathematiker als Newton, Keil, Euler ihr beytreten, der muß bedenken, daß auf der andern Seite Leibniz, Wolf, Kästner, eben so grosse Mathematiker, und zugleich,

was hier das Uebergewicht giebt, scharfsinnige Metaphysiker, stehn.

§. 213.

Die wesentliche Kraft eines Körpers ist das Resultat aus den wesentlichen Kräften seiner einfachen Bestandtheile, oder der Substanzen, aus welchen er zusammengesetzt ist. Diejenige Kraft, welche die Cohäsion bewirkt, pflegt man die **Cohäsionskraft** zu nennen. Es cohäriren aber zwey Substanzen oder Körper, wenn sie im Raume durch innerliche Kräfte so mit einander verbunden sind, daß eine dritte Kraft sie zu trennen erfordert wird.

Jede Substanz ist undurchdringlich, in sofern es unmöglich ist, daß in dem Raume darinn sie sich befindet, eine andere Substanz seyn könne.

Daher kömt auch jedem Körper Undurchdringlichkeit zu, sofern er aus undurchdringlichen Elementen bestehet. Die Kraft nun, mit welcher ein Körper vermöge seiner Undurchdringlichkeit einem andern auf ihn wirkenden Körper widersteht, ist die **Trägheitskraft** (vis inertiae).

Die **Bewegung** im weitläufigen Verstande ist die Veränderung des Orts; im eigentlichen Sinn aber wird nur derjenigen Substanz oder Körper **Bewegung** zugeschrieben, welche durch

durch eigene Thätigkeit den Ort verändern. In diesem Falle schreiben einige dem Körper eine bewegende Kraft zu, obgleich dazu keine neue Kraft, sondern überhaupt nur die wirkende Kraft der Körper nöthig ist.

Anmerkung. Den Ursprung dessen was wir Bewegung nennen, hat meines Wissens niemand besser aus den allgemeinen Begriffen der Kraft hergeleitet, als Herr Kant; (von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1. Haupst. §. 4.) die Substanz A, sagt er, deren Kraft dahin bestimt wird ausser sich zu wirken, (d. i. den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern,) findet entweder in dem ersten Augenblicke ihrer Bemühung sogleich einen Gegenstand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder sie findet einen solchen nicht. Wenn das erstere allen Substanzen begegnete, so würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden also auch die Kraft der Körper von derselben nicht benennen. Wenn aber die Substanz A in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, so wird sie nur einen Theil derselben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derselben nicht unthätig bleiben. Sie muß vielmehr mit ihrer ganzen Kraft wirken, denn sie würde sonst aufhören eine Kraft zu heissen, wenn sie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieser Ausübung in dem coexsistirenden Zustande der Welt nicht anzutreffen sind, wird man sie in der zweyten Abmessung derselben, nemlich in der succeßiven Reihe der Dinge finden müssen. Der Körper wird daher seine Kraft nicht auf einmal, sondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfol-

genden Augenblicken in eben dieselbe Substanzen nicht wirken, in die er gleich anfänglich wirkte, denn diese erdulden nur den ersten Theil seiner Kraft, das übrige sind sie nicht fähig anzunehmen.

Also wirket A nach und nach immer in Substanzen. Die Substanz C aber in die er im zweyten Augenblicke wirket, muß gegen A eine ganz andere Relation des Orts und der Lage haben als B, in welches er gleich anfangs wirkte, denn sonst wäre kein Grund, woher A nicht im Anfange auf einmal sowohl in die Substanz C als in B gewirkt hätte. Eben so haben die Substanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken wirket, jedwede eine verschiedene Lage gegen den ersten Ort des Körpers A. Das heißt A verändert seinen Ort in dem er succeßive wirket.

§. 214.

Aus den algemeinen Erfahrungen von den uns bekannten Körpern, ergiebt sich wenigstens höchst wahrscheinlich, daß ihnen insgesamt eine Tendenz eigen ist, sich in dem einmaligen Zustande entweder der Ruhe, oder der Bewegung worinn sie sich befinden, zu erhalten. Diese Tendenz ist es, welche einige mit dem Namen der Kraft der Trägheit belegen. Ob indessen die einzelnen Substanzen, woraus die Körper bestehn, einen steten Trieb haben ihren Zustand zu verändern, oder ob ihre Kraft nur darauf gehe, jeder Kraft die auf sie wirkt, und folglich ihren Zustand zu verändern sucht, Widerstand zu leisten, ist noch nicht ausgemacht. Es verdiente auch noch untersucht zu werden, ob nicht

etwa

etwa darinn ein Hauptunterschied zwischen den einfachen Elementen der Körper, den Seelen der Thiere, und den vernünftigen Seelen liege, daß die Wirkung der ersten immer nur entweder Zurückwirkung, oder von aussen mitgetheilte Wirkung sey; die Seelen der Thiere zwar selbst wirken, aber nicht eher als auf Veranlassung eines gewissen äussern Einflusses, und nach Proportion desselben; sonst aber sich wie die Elemente der Körper verhalten: endlich die vernünftigen Seelen, immerfort, jedoch mit mehr oder weniger Einschränkung, selbstthätig wirken.

Anmerkung. Obgleich nicht alle Sätze die Leibniz in seiner Monadologie behauptet, bey völlig unparteiischer Untersuchung richtig befunden werden, so verdieneu sie doch insgesamt als Beweise des ausserordentlichen philosophischen Scharfsinns dieses grossen Mannes die Aufmerksamkeit der Philosophen aller Zeiten. Sehr viele derselben aber sind durch das Nachdenken seiner Nachfolger dergestalt weiter ins Licht gesetzt und bestätigt worden, daß kein Zweifel gegen sie übrig bleibt, wenn man sie nur erst recht verstanden hat.

§. 215.

Ein Körper entsteht entweder so, daß die einfachen Elementen daraus er besteht, zugleich mit der Zusammensetzung erst entstehn; oder daß die einfachen Elemente vorher schon da waren, und nur in eine neue Zusammensetzung gebracht werden. Der Untergang des Körpers führt eben-

fals

fals entweder blos die Aufhebung der bisherigen Zusammensetzung, oder zugleich die Vernichtung der Elemente mit sich. Die menschliche Seele kann also, da sie nicht materiell ist, anders nicht als aus Nichts entstehn, und auf keine andere Weise als durch Vernichtung untergehn.

§. 216.

Es giebt zwischen den Körpern und der menschlichen Seele verschiedene unläugbare Aehnlichkeiten, die ohne Zweifel aus der gemeinsamen Natur aller endlichen Substanzen und Kräfte herrühren. 1) Wie die Urkräfte der Elemente der Körper verschieden sind, so sind auch die menschlichen Seelen durch den Grad ihrer Kraft verschieden. 2) Wie jedes Körpers, und jedes seiner Elemente Kraft eingeschränkt ist, so hat auch die Kraft einer jeden Seele ihre Gränzen. 3) Wie die Kräfte des Körpers fortwirken, er mag in Ruhe oder Bewegung seyn, so wirkt die Seele immerfort, sie mag sich im Zustande der dunkeln oder der klaren Vorstellungen befinden. 4) Zwischen den verschiedenen Arten der Bewegungen eines Körpers, und der Leidenschaften der Seele findet sich ebenfals Aehnlichkeit. Demungeachtet giebt es zwischen der Natur der Seele und der Natur des Körpers auch so wesentliche Verschiedenheiten, daß man bey deren Einsicht jene auch deshalb unmöglich für körperlich halten kann.

Anmer-

Anmerkung. Von der Aehnlichkeit zwischen den Arten der Bewegungen eines Körpers und der Leidenschaften der Seele, macht Marmontel eine sehr gute Vorstellung Poetiqne fr. Tom. 1. p. 147. L'action de l'ame peut se concevoir sous l'image des directions que suit le mouvement des corps. — *Ou* l'ame s'eleve, *ou* elle s'abaisse, *ou* elle s'elance en avant, *ou* elle recule sur elle même, *ou* ne sachant, auquel de ses mouvemens obéir, elle penche de tous les côtés, chancelante et irresolue, *ou* dans une agitation plus violente encore, et de tous sens retenue par les obstacles elle se roule en tourbillon, comme un globe de feu sur son axe. *Au* mouvement de l'ame qui s'eleve, repondent tous les transports d'admiration, de ravissement, d'enthousiasme; l'exclamation, l'imprécation, les voeux ardens et passionés, la révolte contre le ciel, l'indignation contre la foiblesse et les vices de nôtre nature. *Au* mouvement de l'ame qui s'abaisse, repondent les plaintes, les humbles prieres, le découragement, le repentir, tout ce qui implore grace ou pitié. *Au* mouvement de l'ame qui s'elance en avant et hors d'elle même, répondent le désir impatient, l'instance vive et redoublée, le reproche, la menace, l'insulte, la colere, et l'indignation, la resolation et l'audace, tous les actes d'une volonté ferme et decidée, impetueuse et violente, soit qu'elle lutte contre les obstacles, soit qu'elle fasse obstacle elle même à des mouvemens opposés. *Au* retour de l'ame sur elle même repondent la surprise melée d'effroi, la repugnance et la honte, l'epouvante, et le remords, tout ce qui reprimé ou renverse la resolution, le penchant, l'impulsion de la volonté. *A* la situation de l'ame qui chancelle répondent le doute, l'irrésolution, l'inquiétude et la perplexité, le balancement des idées,

et

et le combat des sentimens. Les revolutions rapides, que l'ame eprouve au dedans d'ellemême lorsqu'elle fermente et bouillonne, sont un composé de ces mouvemens divers interrompus dans tous les points.

§. 217.

Da die menschliche Seele mit ihrem Körper in dem genauesten Zusammenhange steht; so entstand die Frage sehr bald, was es mit diesem Zusammenhange für eine Beschaffenheit habe, oder wie er zu erklären sey.

Zu dieser Erklärung sind nach einander drey verschiedene Hypothesen angegeben worden:

1. Die Hypothese des physischen Einflusses, nach welcher das was auf Veranlassung der Seele in dem Körper vorgeht, durch einen wahren und reellen Einfluß hervorgebracht wird; auch umgekehrt, diejenigen Veränderungen, welche in der Seele durch den Körper veranlaßt zu werden scheinen, ebenfals durch einen eigentlichen Einfluß des Körpers in die Seele bewirket werden.

2. Die Hypothese der gelegentlichen Ursachen; nach welcher die Veränderungen die auf Veranlassung der Seele in dem Körper vorgehn, in dem letztern durch den unmittelbaren Einfluß Gottes, und eben so

so die Veränderungen, die in der Seele auf Veranlassung des Körpers entstehn, in jener durch eben den Einfluß oder Beystand des unendlichen Wesens hervorgebracht werden.

3. Die Hypothese der **vorherbestimmten Uebereinstimmung**, oder harmoniae praestabilitae, nach welcher Leib und Seele von Gott gleich anfangs so eingerichtet worden, daß die Empfindungen der Seele von ihr jedesmal nach Veranlassung des Körpers durch eigne Kraft hervorgebracht, und eben so die Bewegungen die auf den Willen der Seele in dem Körper erfolgen, durch des letztern Kräfte bewirket werden.

§. 218.

Gegen die Hypothese der gelegentlichen Ursachen streitet, 1) daß sie auf ganz falschen Voraussetzungen beruhet, und ohne hinlänglichen Grund angenommen wird; 2) daß dabey die Körper völlig überflüßig wären; 3) daß eine unmittelbare Einwirkung Gottes anzunehmen, den Knoten mehr zerschneiden, als auflösen heißt. Hingegen sind die Einwürfe, 1) daß dabey alle Freyheit aufgehoben werde, 2) daß Gott dabey zum Vollzieher auch schandbarer Handlungen gemacht werde, von gar keinem Gewichte; indem jener nicht erwiesen werden kann, dieser aber nichts beweißt.

§. 219.

Der Hypothese der prästabilirten Harmonie fällt blos zur Last, daß sie um der falschen Voraussetzung willen angenommen wird, daß keine Substanz in die andere wirken könne. Alle andere Einwürfe dagegen sind entweder aus Misverständnis entstanden, oder haben keine Beweiskraft. Denn

1) die bey diesem System anzunehmende Harmonie zwischen Seele und Leib ist zwar wunderbar, aber doch nicht unmöglich; wenigstens läßt sich ihre Unmöglichkeit nicht erweisen.

2) Daß die Körper dabey überflüßig wären, ist ganz ungegründet.

3) Daß die Freiheit dabey aufgehoben, oder Gott zum Urheber des moralischen Bösen dabey gemacht werde, kann niemand behaupten, der die wahre Beschaffenheit dieses Systems genau untersucht hat.

4) Einzelne Begebenheiten oder Erfahrungen, die wirklich dagegen stritten, kann man nicht aufbringen.

§. 220.

Es bleibt daher die Hypothese des physischen Einflusses allein übrig, welche die wenigsten Schwierigkeiten wider sich, und die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, obgleich auch manche genauere Erklärungsarten sowol, als ver-

verschiedene Beweise davon unstatthaft sind; und die wahre Beschaffenheit des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele immer noch geheimnisvoll bleibt, wenn gleich für bekannt und gewiß angenommen wird, daß der Einfluß des Körpers in der Seele Vorstellungen, und der Einfluß der Seele im Körper Bewegungen hervorbringen könne.

§. 221.

Die Bewegungen, welche ursprünglich von dem Einflusse der Seele herrührten, können nach und nach durch blosse Nervenkräfte hervorgebracht, und folglich Seelenwirkungen durch Nervenwirkungen ersetzet werden. Eben so können Bewegungen, die sonst blos durch Nervenkräfte hervorgebracht wurden, in gewissen Fällen durch den Einfluß der Seele nachgemacht, oder Nervenwirkungen durch Seelenwirkungen auf gewisse Weise ersetzet werden.

§. 222.

Da mit gewissen Leidenschaften und Vorstellungsarten gleichförmige Bewegungen äusserer Theile des Körpers verbunden sind, so entsteht daraus ein gewisser Ausdruck der Seele in der Gesichtsbildung, den Minen und Geberden, aus deren Beobachtung sich das Algemeine abstrahiren läßt, welches die Grundlage einer bis izt noch wenig wissenschaftlichen Physiognomik ausmacht.

Zweytes Hauptstück.

Die Zustände des einzelnen Menschen.

§. 223.

Die Frage über den Ursprung des Menschen ist zwoer Bedeutungen fähig. Man fragt entweder nach der letzten unmittelbaren Ursache des ganzen Menschengeschlechts; und hierauf gehört die Antwort nicht hieher; oder nach dem mittelbaren Ursprunge der einzelnen Menschen, und in sofern begreift die Frage wieder zwo unter sich: 1. die von der körperlichen Erzeugung, 2. die vom Ursprunge der Seelen.

§. 224.

Die allgemeine Erfahrung lehret, daß die menschlichen Körper nur durch die Paarung der beiden Geschlechter erzeuget werden, und schon dadurch werden die Träume oder Fabeln von zufälliger Erzeugung aus unähnlicher Materie völlig widerleget.

Nun kann man aber ferner die Ursache der Erzeugung 1) entweder der Seele (es sey nun a) der Eltern oder b) der Frucht) beylegen, welche Meinung aber völlig un gegründet ist;

oder 2) eine körperliche Ursache behaupten. In diesem Falle nimt man a) entweder an, daß der menschliche Körper nach der Paarung der Geschlechter erst wirklich zusammengesetzt und in seiner ihm eignen Organisation gebildet werde, die Zeugung aber zu dieser Bildung den Anfang mache. Dies ist das System der Epigenesis, welches durch neueste Beobachtungen viel Wahrscheinlichkeit erhalten. b) Oder man behauptet, daß vorher schon Keime des zu erzeugenden Körpers, im Kleinen, dem Ganzen aber ähnlich vorhanden gewesen, die durch die Paarung der Geschlechter nur Anlaß bekommen, sich weiter zu entwickeln. Dis ist das System der Präformation oder Prädelineation, wodurch eigentlich alle wahre Erzeugung aufgehoben wird. Nach diesem System behauptet man α) entweder daß die Keime überall in der Körperwelt zerstreut seyn, ehe sie in die Körper der Aeltern kommen; oder β) nur in den Körpern der von einander abstammenden Menschen enthalten seyn, so daß die Körper der Aeltern die Keime ihrer Nachkommenschaft in sich faßten; wobey hinwiederum einige den Sitz dieser Keime blos im männlichen, andere im weiblichen Geschlechte gesucht haben.

§. 225.

Die Frage vom Ursprunge der Seelen hat man eben so verschieden beantwortet, indem

man dieselben I) entweder von den Aeltern herleitet, und zwar a) durch eine eigentliche Schöpfung, welche doch die Kräfte der endlichen Substanzen übersteigt, oder b) durch die Fortpflanzung (propagatio per traducem) wobey aber vorausgesetzt wird, daß die Seele materiell sey. II. Oder unmittelbar von Gott, da wieder einige die Schöpfung der Seele erst in die Zeit der Empfängniß setzen, andere annehmen, daß die Seelen gleich bey der algemeinen Schöpfung von Gott erschaffen worden. Jene nennt man **Concreatianer**, diese **Präexsistentianer.**

§. 226.

Das was dem Menschen angebohren wird, ist ein gewisser Grad der Vorstellungskraft, und eine gewisse Anlage des Körpers, wodurch gewisse Denkungsarten und Neigungen erleichtert, andere erschweret werden. Jene nennt man das **Genie**, und diese das **Temperament** eines Menschen. Bestimte Neigungen sind dem Menschen nicht angebohren, so wenig ihm gewisse Begriffe oder Urtheile angebohren sind.

§. 227.

Ein höherer Grad der Vorstellungskraft wird **Genie** (in edlerem Verstande, oder schlechtweg) genannt. Dadurch muß die Seele in den Stand gesetzt werden, mehrere, deutlichere, und geschwindere Vorstellungen zu bekom-

kommen, als andere. Die Fertigkeit viele und grosse d. i. vielbefassende Vorstellungen zu machen ist Grösse des Geistes. Die Fertigkeit bey einer Vorstellung lange auszuhalten, um sie zu mehrerer Klarheit zu erheben, folglich auch den Widerstand, der dabey vorkömmt, zu überwinden, ist Stärke des Geistes. Endlich die Fertigkeit, in kurzer Zeit mehrere und klärere Vorstellungen zu machen, ist Geschwindigkeit oder Feuer des Geistes. Das Genie kann entweder so angewandt werden, daß diese drey Fertigkeiten zusammen entstehn; oder aber daß nur die eine oder die andere vorzüglich ausgebildet wird.

§. 228.

Obgleich an und vor sich jeder Mensch sein eigenes Temperament hat, so lassen sich doch durch die Beobachtung der Aehnlichkeiten einige Haupttemperamente festsetzen. Die vier gewöhnlichen Benennungen des sanguinischen, cholerischen, phlegmatischen und melancholischen Temperaments sind von der Hypothese des Galenus herzuleiten, der in der ganzen Blutmasse des menschlichen Körpers, das eigentliche Blut, die Galle, das Phlegma, und die schwarze Galle als Theile unterschied. Diese Namen behalten einige Neuere, und geben von den Temperamenten gleichwohl ganz andere Erklärungen, indem sie dem cholerischen Tempera-

mente zarte und scharf gespannte, dem melancholischen grobe und scharf gespannte, dem sanguinischen zarte und nicht stark gespannte, dem phlegmatischen aber grobe und nicht stark gespannte Nervenfäserchen zuschreiben. Da aber dabey eine nicht erweisliche Meinung von Spannung der Nerven vorausgesetzt wird, so geht man am sichersten, wenn man überhaupt nur sagt, daß die Temperamente theils auf den verschiedenen Graden der Sensibilität der Nerven, theils auf der grössern oder kleinern Fähigkeit des Gehirns, die gefaßten Eindrücke zu erhalten beruhen. Wollte man denn jene einmal eingeführten Ausdrücke behalten, so könnte man

1) einem Körper, dessen Nerven viel Sensibilität, und dessen Gehirn viel Behaltsamkeit hat, das cholerische;

2) einem Körper, wo die Nerven sehr empfindlich, die Eindrücke des Gehirns leicht vergänglich sind, das sanguinische;

3) einem Körper, dessen Nerven wenig Sensibilität haben, in dessen Gehirn aber die einmal gemachten Impreßionen sich lange erhalten, das melancholische;

4) einem Körper, wo die Nerven wenig empfindlich, die Eindrücke des Gehirns aber sehr vergänglich sind, das phlegmatische Temperament zuschreiben.

§. 229.

§. 229.

Das Temperament eines Menschen vermag sein Genie eben sowol zu befördern als aufzuhalten; und das Genie ist hinwiederum vermögend, in dem Temperamente verschiedene Aenderungen zu machen. Ausser dem Temperamente aber wird das Genie eines Menschen noch 1) von dem Charakter, oder der besondern nach und nach entstandenen Proportion seiner Neigungen, 2) von äussern Situationen, als der Erziehung, den Glücksumständen, dem Orte des Aufenthalts, dem Zeitalter u. s. f. modificiret.

§. 230.

In dem Zeitraum zwischen der Erzeugung und der Geburt kann man bey der Seele keine klare Vorstellungen annehmen. Nach der Geburt erst fängt das Kind an mit Bewustseyn zu empfinden, die verschiedenen Modificationen seines Körpers zu unterscheiden, auch sich seiner selbst bewust zu werden, und den Gebrauch seiner Kräfte zu kennen. Die erste und gröste Reizung seiner Thätigkeit ist der körperliche Schmerz. Schon in diesem Alter legen sich die ersten Neigungen an.

§. 231.

In dem Knabenalter entwickelt sich mit der Erlernung der Sprache das Gedächtniß,

die Fähigkeit der Vergleichung und der Verstand; die Neigungen werden stärker und bestimter, doch sind sie gröstentheils noch sinnlich: die Empfindungen sind alle sehr lebhaft; aber die Vernunft in allen ihren Aeusserungen noch schwach.

§. 232.

Das Jünglingsalter, welches sich von dem Anfange der Mannbarkeit bis zum gänzlichen Aufhören des Wachsthums erstreckt, führt die größte Lebhaftigkeit aller Kräfte, Begierden und Leidenschaften mit sich; welche in dem männlichen zur Reife kommen, und ihre gänzliche Festigkeit erhalten.

§. 233.

Mit dem Zeitpunkte, wo die körperlichen Werkzeuge durch natürliche Ursachen anfangen unbrauchbar zu werden, folglich auch die Seele in dem Gebrauche ihrer Kräfte gehindert wird, geht das hohe Alter an, in welchem die äussern Sinne nach und nach geschwächt werden, das Gedächtnis sich verlieret, endlich auch der Gebrauch des Verstandes erschweret wird, ja bisweilen zuletzt alles Bewustseyn verlohren geht.

§. 234.

Die Fortdauer der menschlichen Natur heißt das Leben des Menschen; und insbesondere

die Fortdauer der menschlichen Seele in Verbindung mit ihrem irdischen Körper, das irdische Leben. Derjenige Zustand eines lebenden Menschen, worin die Kräfte seines Körpers aufs genaueste mit einander übereinstimmen, seine Thätigkeit zu vervollkommen, ist Gesundheit. Jede merkliche Abweichung irgend eines der Theile des Körpers von dieser Uebereinstimmung wird Krankheit genannt. Das Ende der Fortdauer des irdischen Lebens ist der Tod, der entweder natürlich oder zufällig ist. Die Länge des irdischen Lebens hängt von der ersten Anlage des Körpers, der Diät, der Gemüthsruhe, und dem Klima, oder Himmelsstrich ab.

Drittes Hauptstück.

Der Mensch in Gesellschaft mit andern.

§. 235.

Der Mensch kann blos Thier seyn, in so fern er gleich vom Anfange an unter Thieren erzogen, und von aller menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen würde. Aber er soll nicht blos Thier seyn; seine ganze Natur widerspricht dieser niedrigen Bestimmung.

§. 236.

Die Geschlechtsfolgen des menschlichen Geschlechts können nicht rückwärts ins unendliche fortgehn. Es hat also erste Menschen gegeben. Dis macht die Geschichte durch verschiedene Gründe wahrscheinlich. Ob aber das ganze menschliche Geschlecht von einem gemeinschaftlichen ursprünglichen Stamme entsprossen, oder ob es in verschiedenen Welttheilen gleich anfangs verschiedene Stämme gegeben habe, läßt sich nicht mit völliger Evidenz entscheiden. Indessen macht doch das Uebergewicht historischer Gründe das erste wahrscheinlicher.

§. 237.

Ausser dem Unterschiede der beiden Geschlechter, welcher die Fortpflanzung und Erhaltung des ganzen Menschengeschlechts zum Endzwecke hat, ist das männliche Geschlecht von dem weiblichen im ganzen auch noch anderweitig durch die Organisation und Anlage der Seele unterschieden. Das männliche Geschlecht hat den Vorzug der Stärke. Das weibliche den der Schönheit und Feinheit. Jenes hat mehr Thätigkeit, dieses mehr Empfindlichkeit. In allen Vollkommenheiten des Geistes und des Herzens zeigt das erste mehr Erhabenheit, das letzte mehr Schönheit.

§. 238.

So bald Menschen mit einander in Gesellschaft lebten, (man mag nun annehmen, daß alle Menschen von einem Paare abstammen, oder daß gleich ursprünglich mehrere unter verschiedenen Himmelsstrichen vertheilet gewesen,) musten sie sich Sprache erfinden. Denn der unmittelbar göttliche Ursprung der Sprache läßt sich nicht erweisen. Gebrauch der Vernunft und Sprache hängen unmittelbar mit einander zusammen, so bald man sich den Menschen in Gesellschaft denkt. Wenn gleich der Mensch von aller menschlichen Gesellschaft entblößt, entweder gänzlich einsam, oder nur in Gesellschaft unvernünftiger Thiere, keine Sprache erfinden würde; wenn gleich die Kinder sie blos nachahmen,

ahmen, und nicht erfinden; wenn endlich der Mensch mit verderbten Sprachwerkzeugen niemals sprechen lernt, so folgt daraus gar nicht, daß die ersten Menschen, die in gänzlicher Vollkommenheit ihrer Kräfte, oder völlig ausgebildet geschaffen seyn musten, nicht Sprache erfinden, und sie ihren Nachkommen zu weiterer Vervollkommung mittheilen konnten. Die erste Sprache muste freilich sehr unvollkommen, arm, rauh und unregelmäßig seyn. Am wahrscheinlichsten ist es, daß die Menschen zuerst hörbare Laute nachgeahmt, und sie zu Zeichen der Begriffe gemacht; hiernächst diese Laute auf Gegenstände, die nicht ins Gehör fielen, mit einiger Veränderung angewandt, endlich neue Laute blos willkührlich, so wie andere nicht hörbare Zeichen der Vorstellungen erfunden haben.

§. 239.

So lange Menschen, die zusammen leben, in ihrer Denkungsart und Lebensart, ungleich mehr von der blossen Empfindung und Einbildung, als von der Vernunft regiert werden, so lange befinden sie sich im Zustande der Wildheit. In diesem Zustande sind ihre körperlichen Kräfte stärker, als sie bey cultivirten Menschen zu seyn pflegen; ihre Kenntnisse und Begierden sehr eingeschränkt; die Befriedigung der Naturtriebe einfach, und bey nahe blos thierisch; ihre äussere Lebensart ungekünstelt, und an sich zwar unvollkommen und elend, jedoch in solchem Ver-

Verhältnisse gegen ihre Neigungen, daß sie sich um deswillen nicht für unglücklich halten.

§. 240.

Durch mehrere Aufklärung der Vernunft und Erfindung der Künste und Wissenschaften entstand nach und nach der policirte Zustand; durch welchen die Kenntnisse des Menschen erweitert und veredelt, seine Begierden erhöhet und vervielfältiget, seine Triebe mit Grundsätzen verbunden, seine äussere Lebensart unzählicher Vergnügungen fähig gemacht wurde. In diesem Zustande musten nicht nur viele bestimte Neigungen veranlaßt werden, die im Stande der Wildheit nicht statt fanden, sondern es musten auch manche Ausschweifungen und Uebel zufällig mit entstehen, von welchen jener rohe Zustand frey war; ohne daß daraus die Vorzüglichkeit des wilden Zustandes für dem policirten geschlossen werden kann.

§. 241.

Die in dem policirten Zustande der Menschheit entstandene Nationalverbindung muste auf den Geist und Charakter der Menschen einen grossen Einfluß haben; 1) wegen der Wirkungen des Himmelsstrichs oder Klima, unter welchem Nationen ihren Wohnsitz nahmen; 2) wegen der verschiedenen Bedürfnisse, die unter ihnen entstanden;

3) durch

3) durch die Staatsverfassung und Gesetzgebung, die unter ihnen eingeführet wurde.

§. 242.

Wenn nun das Uebereinstimmende in der Denkungsart der Menschen einer Nation abstrahiret wird, so bekömmt man einen Begriff vom Nationalgeiste derselben, so wie der Nationalcharakter nichts anders ist, als das Aehnliche der Neigungen, die man bey den meisten in einem Volke antrift.

Viertes Hauptstück.

Vergleichung des Menschen mit den Thieren.

§. 243.

Alle organische Körper, die wir ausser dem unsrigen auf dem Erdboden bemerken, sind entweder so beschaffen, daß sie ein inneres Principium haben, durch welches sie sich von der Stelle zu bewegen vermögend sind, oder nicht. Die erstern nennen wir Thiere, die andern Pflanzen im algemeinen Verstande, oder Vegetabilien.

§. 244.

Die Thiere sind untereinander selbst unendlich verschieden; und haben also mit dem Menschen auch nach sehr vielen Graden mehr oder weniger Aehnlichkeit. Denn einmal unterscheiden sie sich durch den Ort ihres Aufenthalts, da sie entweder auf festen Boden, oder im flüßigen Elemente, oder in beiden zugleich leben; ferner durch die verschiedene Arten der Bewegung, da sie schleichen, oder gehen, oder kriechen, oder klettern, oder hüpfen, oder schwimmen, oder fliegen; endlich durch die verschiedenen Empfindungswerkzeuge, indem einige

blos das Gefühl, andere alle dem Menschen eigene äussere Sinne besitzen.

§. 245.

Um nun die mannigfaltigen Erscheinungen des Thierreichs sich einiger massen begreiflich zu machen, kan man entweder die Thiere insgesamt für blosse Maschinen, oder alle für beseelte Wesen, oder einige für beseelt, andere für unbeseelt halten. Die Seelen derjenigen Thiere, die man für beseelt hält, kan man hinwiederum entweder alle für vernünftig halten, oder ihnen allen die Vernunft absprechen, oder aber einen Mittelweg ergreifen, und einige für unvernünftig, andere für vernünftig halten.

§. 246.

Um diese verschiedenen Meinungen beurtheilen zu können, muß man folgende Erfahrungen zum Grunde legen.

1. Viele Thiere haben keinen abgesonderten Kopf, kein Gehirn, und keine anderen Sinne, die den menschlichen analogisch wären, als das Gefühl.
2. Viele pflanzen ihr Geschlecht auf eine der menschlichen Zeugung ähnliche Art fort; indem sie durch Paarung lebendige Junge hervorbringen; andere legen Eyer, aus denen die Jungen hervorkommen, einige aber werden durch blosse Schnitte, durch Pfropfen fortgepflanzt; andere setzen von

selbst

selbst an statt des abgeschnittenen Kopfs einen neuen an.

3. Es giebt Thiere, die sehr nahe an die Pflanzen gränzen; die sich nicht einmal ganz von der Stelle bewegen, und nur durch ein inneres Principium einige ihrer Glieder nicht blos durch mechanische, sondern durch thierische Kräfte bewegen.

4. Es giebt Thiere, die in ihrem ganzen äussern Bau, auch in ihrer innern Organisation und Mechanismus sehr wenig von dem Menschen verschieden sind.

5. Es giebt Thiere, welche solche Handlungen vornehmen, die eine innere Empfindung, eine Einbildung, eine Erwartung ähnlicher Fälle voraussetzen.

6. Von keinem der bekannten Thiere kann man zuverläßige Beyspiele von selbstthätiger Reflexion, willkührlicher Verbindung, Abstraction, und algemeinen Begriffen, oder daraus zusammengesetzten Schlüssen anführen.

7. Es giebt Thiere, die solche Handlungen verrichten, welche eine auf Vorstellung sich gründende Neigung und Abneigung verrathen.

8. Hingegen giebt es keine Beyspiele von solchen, die eine freye und vernünftige Begierde oder Verabscheuung zeigten.

9. Bey den meisten Thieren finden sich die Triebe zur Nahrung, zur Ruhe, zur Abwehrung der Gefahren, zur Fortpflanzung, zur Erhaltung der Jungen.

10. Diese Triebe äussern sich bey vielen oft mit solcher Stärke, wie sich beym Menschen die Leidenschaften äussern. Man nennt sie in diesem Falle Affectentriebe.

11. Man findet keine Spur, daß bey diesen Trieben die Thiere eine algemeine Vorstellung von dem Endzwecke derselben hätten.

12. Ausserdem haben die meisten Thiere gewisse natürliche Fertigkeiten in regelmäßigen Verrichtungen, die man wegen des damit verbundnen auf die Ausübung abzielenden Triebes, Kunsttriebe nennt *).

13. Die-

*) Die verschiedenen Arten der thierischen Kunsttriebe hat Reimarus am besten folgender massen claßificiret:

I. Klasse: Kunsttriebe zur Bewegung, als dem algemeinsten Mittel zu allen Zwecken.

1. Die Geschicklichkeit der Bewegung des ganzen Körpers von einem Orte zum andern in verschiedenen Elementen, bey verschiedenem Baue des Körpers, auf mancherley Art.

2. Die Geschicklichkeit der Bewegung besonderer Gliedmassen zu dem verschiedenen Gebrauche und Nutzen, welche diese Werkzeuge leisten können.

II. Klasse: Kunsttriebe welche Mittel sind zu der ersten Hauptbedürfnis einer bequemen Luft in dem

13. Diese Kunsttriebe gehn jedesmal gerade auf den Zweck, ohne daß dabey etwas überflüßiges, oder verkehrtes vorkäme; jedoch bemerkt man eben so wenig als bey den gemeinen Trieben einen algemeinen Begriff vom Endzwecke derselben.

14. Einige dieser Kunsttriebe äussern sich gleich nach der Geburt, andere erst in einem gewissen Alter.

15. Bey allen Thieren sind die körperlichen Werkzeuge aufs genaueste so eingerichtet, wie es die Ausübung der Kunsttriebe erfodert.

16. Diese Kunsttriebe üben die Thiere von einerley Art, ganz gleichförmig aus; doch werden sie bisweilen durch äussern Zwang bestimt, etwas zu ändern.

dem rechten Elemente und in der rechten Gegend.

3. Die Geschicklichkeit der Thiere ihr rechtes Element zu suchen, wenn sie ausser demselben zur Welt gekommen sind.

4. Der Trieb sich in ein Nebenelement zu wagen, als, aus dem Wasser aufs Land, oder von beyden in die freye Luft, oder vom Lande ins Wasser.

5. Der Trieb sein Hauptelement zur Veränderung der ganzen Lebensart zu verändern.

6. Der Trieb gegen die Veränderung der Jahreszeit und Witterung von einem Clima und Gegend anderswo hinzuziehn und wiederzukom-

17. Bey vielen Thieren, wenn sie zerschnitten, oder der Kopf ihnen abgeschnitten worden, machen die einzelnen Theile, oder der enthauptete Rumpf noch eben die Bewegungen fort, welche sonst zu Ausübung der Kunsttriebe erfordert wurden.

18. Die

kommen: 1) bey Vögeln, 2) bey vierfüßigen Thieren, 3) bey Insecten, 4) bey Fischen.

7. Die Empfindung der bevorstehenden Witterung und das darnach sich richtende Thun und Lassen.

8. Der Trieb sich zum Winterschlafe zu begraben und zu vermauren.

III. Klasse: Kunsttriebe zur Erlangung der zweyten Hauptbedürfnis, nemlich dienlicher und genugsamer Nahrung.

9. Geschicklichkeit die diensame Nahrung zu suchen und zu wählen.

10. Geschicklichkeit die Speise zur diensamen Nahrung zu handhaben, und zu bereiten.

11. Geschicklichkeit seine Kräfte und Werkzeuge zur Erlangung der natürlichen Speise anzuwenden

12. List, Kunst und Behendigkeit der Raubthiere beym Fahen, Jagen, Fischen.

13. Geschicklichkeit die Tageszeit zur Fütterung und zum Fange abzuwarten.

14. Geschicklichkeit Speise zum Vorrathe auf den Winter zusammen zu tragen, zu verrechnen, und haushälterisch zu gebrauchen.

IV. Klasse: Kunsttriebe zur Abwendung des Bösen von leblosen Dingen.

15. Geschicklichkeit die gefährlichen Elemente und Tiefen zu vermeiden.

16. Ge-

18. Die spätern Geschlechter der Thiere machen in ihren von den Kunsttrieben abhangenden Werken und Handlungen nicht die geringste Veränderung; die jüngern machen daran nichts schlechter und nichts besser als die ältern.

16. Geschicklichkeit die anklebende Unreinigkeit, den Gestank und Unflath, wie auch die Todten wegzuschaffen
17. Geschicklichkeit die Verletzung und Wunden zu heilen.
18. Geschicklichkeit Genesmittel wider die Krankheiten zu brauchen.
19. Geschicklichkeit sich zu kleiden und zu verhüllen.
20. Geschicklichkeit sich einen bequemen Ort des Aufenthalts zu suchen, und selbigen nach einer weiten und langen Entfernung wieder zu finden.
21. Geschicklichkeit sich eine bequeme Behausung zu bauen, oder auszugraben.
22. Geschicklichkeit seine Haut abzustreifen.
23. Geschicklichkeit der Insecten, sich zu ihrer gänzlichen Verwandelung vor Kälte, Nässe, Fall, Lähmung und anderen Zufällen zu bespinnen, zu verhüllen und zu vergraben.

V: Klasse: Kunsttriebe zur Abwendung des Bösen von andern Thieren

24. Geschicklichkeit seine natürlichen Feinde zu kennen und zu vermeiden.
25. Scheu der Thiere vor den Menschen.
26. Schlaue Vermeidung der Nachstellung und Verfolgung
27. Gebrauch der natürlichen Waffen zur Wehre,

19. In einzelnen Fällen bemerkt man bisweilen Verwirrungen in der Ausübung der Kunsttriebe; auch einige Abweichungen von der sonst gewöhnlichen Art zu handeln, um den gemachten Fehler zu verbessern.

§. 247.

re, und Geschicklichkeit seines Feindes Schwäche anzugreifen.

28. Gemeinschaftliche Vertheidigung.

VI. Klasse: Kunsttriebe zum Wohl und zur Erhaltung des Geschlechts abseiten der Aeltern bey der Paarung.

28. Unterscheidende Erkenntnis des weiblichen Geschlechts und der Thierart

30. Geschicklichkeit eine gewisse Lockstimme zu machen, zu verstehen und zu unterscheiden.

31. Geschicklichkeit die bequemste Stellung zur Begattung anzunehmen und die Zeugungsglieder zu treffen.

32. Paarung, Vielweiberey, Vielmännerey.

33 Liebe und Dienstfertigkeit der Gatten gegen einander.

VII. Kunsttriebe der Aeltern in Versorgung und Verpflegung ihrer Brut und Jungen.

34. Verschiedene Art der Fortpflanzung und Vorsorge der Eyerlegenden Mütter, deren Jungen nachmals für sich zurechte kommen können, überhaupt.

35. Vorsorge der leichenden Fische und Eyerlegenden Amphibien.

36. Vorsorge der Insecten in Ablegung ihrer Eyer.

37. Vor-

§. 247.

Die Behauptung, daß die Thiere blosse Maschinen seyn, und keinem von ihnen eine Seele zukomme, wird durch den analogischen Schluß, den wir nach den Erfahrungen (§. 146. n. 4. 5.) auf das Daseyn von Vor-

N 5 stellungs

37. Vorsorge der Vögel, besonders im Baue verschiedener Nester und gewisser Anzahl der Eyer.
38. Geschicklichkeit und Emsigkeit der Vögel in Bebrütung der Eyer; der vierfüßigen Thiere, die Nabelschnur abzubeissen.
39. Der Vögel und aller andern Thiere Herzhaftigkeit und List, ihre Jungen zu vertheidigen.
40. Emsigkeit aller Thiere ihre Jungen zu füttern, oder zu säugen.
41. Erziehung und Entwöhnung der Jungen.

VIII. Klasse: Kunsttriebe der ans Licht tretenden Jungen.

42. Geschicklichkeit der im Eye verschlossenen Jungen, die Schale durchzuhacken, oder durchzunagen, und zwar an dem rechten Orte.
43. Geschicklichkeit der vierfüßigen und Cetaceen die Brüste zu saugen.
44. Geschicklichkeit der Jungen, daß sie die Lock- und Warnungsstimme der Mutter verstehn, und sich zu ihr halten
45. Allerley angeborne und sich gleich beym Anfange des Lebens zu den ersten Bedürfnissen äussernde Kunstfertigkeiten.

IX. Klasse: Gesellschaftliche Triebe.

46. Trieb zur Geselligkeit überhaupt aus mancherley Ursachen.

47. Kennt-

stellungs- und Begehrungskräften bey einigen Thieren machen müssen, widerleget. Aber man geht zu weit, wenn man überhaupt in dem thierischen Mechanismus nicht mehr Grund zu den Handlungen der Thiere finden will, als man von andern Maschinen, die nicht die besondern Kräfte der thierischen Maschinen besitzen, erwarten könnte.

§. 248.

Daß die Thiere insgesamt beseelt seyn sollten, hat man eben so wenig Grund zu behaupten. Es giebt mehrere Arten, bey denen es sehr wahrscheinlich wird, daß sie unbeseelt sind, wenn man

47. Kenntniß seiner Art und seiner Mitbürger
48. Naturliche Sprachen der Thiere unter einander.
49. Republik der Bienen.
50. Republik der Wespen.
51. Republik der Ameisen.
52. Republik der Biber und anderer Thiere.
53. Gesellschaften die nur auf eine gewisse Zeit dauren.
X. Klasse: Weitere Bestimmung und Abänderung der natürlichen Triebe.
54. Genauere Bestimmung der natürlichen Triebe nach den Umständen
55. Abänderung der Triebe wegen ausserordentlicher Zufälle
56. Abänderung der Triebe durch menschlichen Zwang und Zähmung.
57. Abänderung der Triebe durch menschliche Kunst und Abrichtung.

man bedenkt, 1) daß man keine Spur seiner Vorstellungskraft bey ihnen entdecken kann; 2) daß viele weder Kopf noch Gehirn haben; 3) daß viele die thierischen Verrichtungen, zu denen sie von Natur fähig sind, fortsetzen, nachdem man sie zerschnitten, oder ihnen den Kopf abgeschnitten. Die Einwürfe die man dagegen machen könte, rühren blos aus dem Vorurtheile her, daß die Kräfte und Wirkungen des thierischen Körpers allesamt aus den uns bekannten Gesetzen blos mechanischer oder physischer Körper erklärbar seyn.

§. 249.

Gegen die Meinung von der Vernunft der beseelten Thiere streitet, 1) daß sie keine Spur von selbstthätiger freyer Reflexion äussern, keine algemeinen Begriffe machen, noch weniger eigentliche Schlüsse zusammensetzen; 2) daß sie bey ihren Kunstwerken in solche Grenzen eingeschlossen sind, daß weder die einzeln Individuen, die zusammen leben, von einander merklich abweichen, noch die spätern Generationen sich von den frühern unterscheiden; 3) daß die jüngsten Thierchen gleich Kunstfertigkeiten äussern, ohne daß Erfahrung, oder Nachdenken etwas dazu beygetragen haben kann.

§. 250.

Die Unterschiede zwischen der Vorstellungskraft der Menschen und beseelten Thiere

möchten etwa, so weit die bisherigen Beobachtungen zureichen, folgende seyn:

1. Die menschliche Seele ist ein inneres Principium von Thätigkeit, welches nicht ganz von dem Körper abhängt; die Thätigkeit der thierischen Seele aber wird gänzlich durch den Körper bestimt.

2. Die menschliche Seele geht also auf eine stete Erweiterung ihrer Kraft, die thierische ist blos auf die Entfernung der unangenehmen Empfindungen, die durch den Körper veranlaßt werden, gerichtet.

3. Das Thier empfindet; der Mensch auch. Aber die Seele des Thieres wird gleich von denjenigen Eindrücken, welche auf seine Erhaltung abzielen, so stark gerührt, daß es die übrigen dagegen entweder gar nicht klar, oder doch mit sehr geringer Klarheit sich vorstellt. Die menschliche Seele aber macht sich so gut von andern Eindrücken, die mit körperlichen oder sinnlichen Vergnügen oder Schmerze in keiner Verbindung stehn, klare Vorstellungen, als von denjenigen, welche auf das Wohlseyn des Körpers eine Beziehung haben.

4. Daher richtet der Mensch seine Aufmerksamkeit ausser der Beachtung dessen was körperliche Bedürfnisse erfodern, auch auf das Grosse, Neue und Schöne, auf

Aehn=

Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten, von deren Beachtung kein blos sinnliches Vergnügen zu erwarten ist. Das Thier aber ist gegen diese Eigenschaften oder Verhältnisse gleichgültig; seine Aufmerksamkeit geht auf eine gegenwärtige Sache nicht weiter, als in so fern sie ihm einen Genuß verschaffen, oder einen Schmerz und andern unangenehmen Eindruck in ihm hervorbringen könte. Eben daher brauchen auch die Thiere, die mit den Menschen einerley Sinnenwerkzeuge haben, die gröbern Sinne häufiger, und gelangen zu einer grössern Schärfe darin, als die Menschen gewöhnlicher Weise.

5. Der Mensch lernt die Aehnlichkeiten der Dinge von den übrigen Merkmalen absondern, und bildet sich algemeine Begriffe; das Thier stellt sich nie etwas anders vor, als die Eindrücke von den Individuen, die auf seine Empfindung wirken, oder die durch die mechanische Bewegung des Gehirns reproducirten Eindrücke von ehemals empfundenen Individuen.

6. Wegen der letztern Vorstellungen muß man zwar den beseelten Thieren, die ein Gehirn haben, Einbildungskraft zuschreiben, jedoch mit dem Unterschiede, daß diese bey den Thieren blos von dem Spiele der Fibern des Gehirns abhängt, und die

Seele

Seele keinen andern Antheil daran hat, als die darauf erfolgenden Vorstellungen anzunehmen; bey dem Menschen hingegen die Seele selbstthätig Einbildungen zusammensetzt, trennt ꝛc. daher bey keinem Thiere eine Spur von Erdichtung, willkührlicher Zusammensetzung u. d. gl. zu bemerken ist.

7. Der Seele des Thieres fehlt auch das Vermögen der willkührlichen Bezeichnung, oder derjenigen Verbindung der Vorstellungen, die zu dem Ende gemacht wird, daß die eine als ein Zeichen die andere wieder in Erinnerung bringe. Der Seele des Thieres kömt also kein solches Gedächtniß zu, wie es der Mensch besitzt, sondern alles was das Thier vom Vergangenen behält, behält es blos durch die mechanische Association eines Eindrucks mit dem andern.

8. Das Thier ist folglich der Sprache gänzlich unfähig, so fern diese aus willkührlicher Bezeichnung algemeiner Begriffe erwächst. Dagegen beweist nichts, daß viele Thiere ein natürliches Geschrey haben, gewisse Empfindungen zu bezeichnen; auch nicht daß einige durch künstliche Abrichtung einige artikulirte Töne einer menschlichen Sprache nachahmen lernen.

9. Das Thier fällt auch keine Urtheile in eigentlicher Bedeutung. Denn dazu würde

de gehören, daß ein algemeiner Begriff zum Merkmale eines andern gemacht würde. Was man Urtheile der Thiere nennen könte, sind blos zusammengesetzte Empfindungen: eben das muß man von den Schlüssen, die manche den Thieren beylegen, sagen.

Der Hund z. E. verfolgt das Wild, weil ihn der Geruch der Spur reitzt, und folgt der Spur wo sie sich ihm durch die Empfindung verräth, macht aber nicht folgenden Schluß, wie schon nach dem Plutarch (ποτέρα τῶν ζωων φρον. τα χ. ἤ τα ἐνυδρ) einige Dialektiker meinten: ἤτοι τηνδε το θηριον ὥρμηκεν ἢ τηνδε ἢ τηνδε· ἀλλα μεν οὐτε τηνδε, οὐτε τηνδε· τηνδε λοιπον ἄρα.

10. Das Thier hat keine Vorhersehung des Künftigen, so fern sie auf Schlüssen beruht. Die so genannte exspectatio casuum similium ist aus der Association der sinnlichen Eindrücke, und der materiellen Einbildung herzuleiten.

11. Das Thier schöpft sein Vergnügen oder Misvergnügen blos aus der Empfindung; für das Schöne hat es keinen Sinn; und eben so wenig findet das Vergnügen an der Wahrheit, und an der Uebereinstimmung der Handlungen zu einem gewissen Endzwecke bey ihm statt. Aus diesem Gesichtspunkte muß man auch die Leidenschaften, die bey den Thieren entstehn beurtheilen.

len. Sie sind oft stärker als bey den Menschen, weil sie blos auf die Befriedigung eines gewissen körperlichen Triebes abzielen; aber sie sind immer weniger zusammengesetzt, als bey dem Menschen, weil sich keine algemeinen Begriffe mit einmischen. Einige Arten der menschlichen Leidenschaften fallen bey dem Thier gänzlich weg: z. E. die Reue, die Schadenfreude ꝛc.

12. Die Triebe der Thiere gehn unmittelbar blos auf das was eine angenehme Empfindung in ihnen hervorbringt, oder einer unangenehmen Empfindung abhilft. Dabey läßt ihre Natur nicht zu, (weil es ihnen an Vernunft fehlet) etwas in diesen Trieben von selbst abzuändern, sie zu schwächen oder zu übertreiben. Unnatürliche Begierden, auf die wohl der Mensch durch Misbrauch der Vernunft verfallen kan, sind bey ihm unmöglich. Zu Handlungen kan auch ein Thier blos durch Empfindungen und nicht durch andere Bewegungsgründe gebracht werden. Wenn man gleichwohl die Thiere abrichten kan, sich manches Genusses zu enthalten, zu welchem sie ihr Trieb an sich führen würde, oder manche Handlungen vorzunehmen, die sie sonst unterlassen würden; so widerspricht dieses dennoch den vorhergehenden Anmerkungen nicht, weil in solchen Fällen alles darauf ankommt, eine leb-

hafte

hafte Empfindung, durch eine entgegengesetzte weit stärkere zu unterdrücken.

13. Es ist höchst wahrscheinlich, daß auch die Organisation der beseelten Thiere, so ähnlich sie der menschlichen scheinen mag, dennoch mehr oder weniger von der Organisation des Menschen, so fern diese ihm zum Werkzeuge des vernünftigen Denkens dienet, verschieden sey; und daß z. E. das Bild eines Baumes in dem Gehirn eines Menschen schon, ohne noch an die Seele zu gedenken, eine auseinandergesetztere materielle Idee erzeugt, als in dem Gehirne eines beseelten, und ebenfals mit Augen zum Sehen ausgerüsteten Thieres.

Fünftes Hauptstück.

Vergleichung des Menschen mit Gott und der Welt.

Erster Abschnitt.

Vom Daseyn und Eigenschaften Gottes.

Erster Artikel.

Beweise des Daseyns und der Eigenschaften Gottes a priori.

1. Beweis aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens.

§. 251.

Das vollkommenste Wesen ist dasjenige, welches alle beysammen mögliche Realitäten im höchsten Grade besitzt. Es ist also mit dem unendlichen Wesen §. 134. einerley. Dieses Wesen ist möglich; denn da in ihm lauter Realitäten und nirgends eine Verneinung gesetzet wird, so kan kein Widerspruch in ihm entstehn; es ist aber auch nothwendig wirklich; denn die Existenz ist offenbar eine Realität, welche bey den übrigen bestehen kann, und folgt also aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens

sens. Da wir nun das vollkommenste Wesen Gott nennen; so ist Gott nicht nur möglich, sondern auch wirklich.

Anmerkung 1. Von dieser Beweisart aus der Möglichkeit des vollkommensten Wesens auf die Existenz zu schließen, hat schon Anselmus, Bischof von Canterbury die Idee gehabt. Der h. Thomas erinnerte dabey nur, daß man die Möglichkeit des vollkommensten Wesens vorher erweisen müsse, um dem Beweise Vollständigkeit zu geben; und hierin gab ihm Leibnitz Beyfall.

2. Des Cartes gab in seinen meditationibus philosophicis dem Beweise diese Wendung: Ich finde, daß die Idee des vollkommensten Wesens, oder eines Gottes eben so klar ist, als die Idee einer Figur oder Zahl; und ich kann eben so klar als von einer Figur die Eigenschaften, also von dem vollkommensten Wesen die Existenz beweisen. In andern Dingen kann ich zwar das Wesen von der Existenz trennen, weil die letztere aus dem Wesen nicht nothwendig folget; aber bey dem vollkommensten Wesen kann ich unmöglich die Existenz wegdenken, weil dieses eben so viel wäre, als ein vollkommenstes Wesen denken, das nicht das vollkommenste sey Ein vollkommenstes Wesen aber zu denken bin ich innerlich genöthiget; der Begriff davon ist meiner Seele eingepflanzt; er ist also nicht willkührlich.

3. Herr Moses Mendelssohn (in der Abh von der Evidenz in metaph. Wissensch.) setzt den Beweis folgendergestalt auseinander:

Was nicht ist muß entweder unmöglich, oder blos möglich seyn. Im ersten Fall müssen sich seine innern Bestimmungen widersprechen, das heist dasselbe Prädicat von demselben Vorwurfe

 zugleich

zugleich bejahen und verneinen; im letztern aber werden sie zwar keinen Widerspruch enthalten; es wird sich aber aus denselben nicht begreifen lassen, warum das Ding vielmehr seyn, als nicht seyn soll. Eins wird mit den wesentlichen Theilen desselben sowohl bestehen können als das andere, aus welchem Grunde das Ding möglich genennet wird. Das Daseyn eines solchen Dinges gehöret nicht zu seiner innern Möglichkeit, nicht zu seinem Wesen, auch nicht zu seinen Eigenschaften, und ist daher eine bloße Zufälligkeit (modus), deren Wirklichkeit nicht anders als aus einer andern Wirklichkeit begriffen werden kann. Denn eine Zufälligkeit ist eine Bestimmung, die aus der bloßen Möglichkeit weder folget noch begriffen werden kann, deren Wirklichkeit sich nicht anders als aus einer andern Wirklichkeit erklären läßt. — Ein solches Daseyn ist also abhängig, nicht selbstständig. Dieses bedarf keines weiteren Beweises. Nun kann dem vollkommensten Wesen ein solches Daseyn nicht zukommen; denn es würde seinem Wesen widersprechen, indem ein jeder einsiehet, daß ein unabhängiges Daseyn eine grössere Vollkommenheit sey, als ein abhängiges; daher der Satz: das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Daseyn, einen offenbaren Widerspruch enthält — Das allervollkommenste Wesen ist also entweder wirklich, oder enthält einen Widerspruch. Denn blos möglich kann es nicht seyn, wie vorhin erwiesen worden; daher bleibt für dasselbe weiter nichts übrig, als die Wirklichkeit, oder die Unmöglichkeit.

Soll der Begriff des allervollkommensten Wesens einen Widerspruch enthalten; so muß in den Bestimmungen, die demselben zukommen, etwas zugleich bejahet und verneinet werden. Jede Bestimmung ist entweder eine Realität oder ein

Mangel. Jene bejahet, dieser verneinet. Es findet also kein Widerspruch statt, außer wenn einer Sache nicht nur Realitäten, sondern auch Mängel und Einschränkungen zugeschrieben werden, und zwar in so weit ich ihr eine Realität, und den ihr entgegen gesetzten Mangel zuschreibe. Nun werden von dem allervollkommensten Wesen alle Realitäten bejahet, alle Mängel verneinet; daher kann in dem Begriffe kein Widerspruch liegen. Wer da sagt das allervollkommenste Wesen enthält einen Widerspruch, der widerspricht sich selber, indem das Subjeet alle Mängel verneinet, das Prädicat aber einige bejahet wissen will. Hält aber das allervollkommenste Wesen nichts widersprechendes in seinem Begriffe, so muß es wirklich vorhanden seyn, wie aus dem vorigen erhellet.

Man kan sich von derselben Wahrheit noch auf eine andere Weise überzeugen. Man erinnere sich nur aus deu Anfangsgründen der Metaphysik, daß eine Sache wirklich vorhanden ist, so bald alles bestimmliche an derselben in der That bestimmt, das heist, so bald von jedem Begriff, der überhaupt genommen dem Dinge sowohl zukommen, als nicht zukommen kann, ausgemacht ist, ob er dem Dinge zukomme oder nicht zukomme. Hierin liegt der charakteristische Unterschied zwischen allgemeinen möglichen und einzelnen vorhandenen Begriffen. In jenen ist von vielen Bestimmlichkeiten weder das Ja noch das Nein ausgemacht, sondern unentschieden, und sie können auf die eine sowohl als auf die andere Weise bestimmt werden. Hingegen muß in einzelnen vorhandeneu Dingen, von allem was bejahet oder verneinet werden kann, das Ja oder das Nein ausgemacht und entschieden seyn; und auch umgekehrt: wovon alles bis auf die entferntesten Re-

lationen ausgemacht und entschieden ist, das ist wirklich vorhanden. Was also nicht wirklich ist, muß entweder unbestimmbar oder unbestimmt seyn. Im ersten Falle enthält es einen Widerspruch und ist unmöglich. Im letzten Falle fehlet es an einem Grunde, woraus zu begreifen wäre, wie und warum es vielmehr so, als anders bestimmt seyn soll. Das heist, es fehlt an wirkenden Ursachen, die das mögliche Ding hervorbringen sollen, denn nichts anders heist eine wirkende Ursache, als dasjenige, wodurch ein mögliches Ding alle seine Bestimmungen erhält, die zum wirklichen Daseyn fehlten. — Nun kann das allervollkommenste Wesen von außen keine Bestimmung erhalten, dadurch es wirklich werden sollte, daher ist es entweder Kraft seines innern Wesens hinlänglich bestimmt oder unbestimmbar; das heist, entweder nothwendig vorhanden, oder schlechterdings unmöglich. Man hat aus dem vorigen gesehen, daß es nicht unmöglich seyn kann, also ist es nothwendig vorhanden.

§. 252.

Da Gott als das allervollkommenste Wesen nothwendig existiret, so ist er auch unabhängig; und lediglich in sich selbst gegründet.

§. 253.

Da die höchste Vollkommenheit Gottes mit Veränderungen, die in ihm vorgehen sollten, nicht bestehen kann, so ist er absolut unveränderlich. Es läßt sich in Gott weder ein Zuwachs von Realität, noch Abnahme derselben gedenken.

§. 254.

Das vollkommenste Wesen existirt nothwendig. Es ist aber unmöglich, daß es jemals nicht existire. Folglich ist Gott ewig in seinem Daseyn; existiret schlechterdings ohne Anfang und Ende.

§. 255.

Das vollkommenste Wesen kann vermöge seiner Unabhängigkeit kein zusammengesetztes Wesen seyn; folglich ist Gott ein einfaches Wesen, eine Substanz, die vollkommenste aller Substanzen. Also folgt sogleich, daß man Gott keine Ausdehnung, oder Figur, oder körperliche Größe beylegen könne.

§. 256.

Da Gott aber die vollkommenste Substanz ist, so muß ihm die höchste Kraft zukommen, d. i. eine Kraft, die zu allen möglichen Wirkungen hinreicht; eine wirkliche Allmacht. Folglich muß man von dem Begriffe Gottes alle Einschränkungen unsers Wirkens verneinen. Gott ist also keines Widerstandes empfänglich, keines Leidens fähig. Gott wirkt nicht nach und nach, und ist sich selbst allgenugsam.

§. 257.

Da die geistigen, verständigen Substanzen offenbar vollkomner sind, als die übrigen, so folgt daß Gott, als das vollkommenste Wesen,

sen, auch ein Geist, ja der vollkommenste Geist seyn müsse. Diese Geisteskraft oder Verstand Gottes ist 1) der Ausbreitung nach der vollkommenste. Gott erkennt alles Mögliche und Wirkliche. Er ist allwissend. 2) Der Deutlichkeit der Vorstellung nach. In den Begriffen des göttlichen Verstandes ist kein Mangel, keine Dunkelheit, Unrichtigkeit, oder Schein anzutreffen. Alle Sinnlichkeit ist in dem Verstande Gottes unmöglich, ob er wohl alle sinnliche Vorstellungsarten aller endlichen Geister und denkenden Wesen aufs genaueste überschauet. 3) Der Dauer nach; indem der Verstand Gottes keinem Wechsel oder Veränderung unterworfen, auch die Ideen des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen in ihm zugleich, und in gleicher Deutlichkeit vorhanden sind. Der Verstand Gottes begreift alles Einzelne, und denkt die Dinge nicht unter allgemeinen Begriffen, ob er gleich alle Verhältnisse der Dinge untereinander, und zugleich die allgemeinen Begriffe der endlichen Geister aufs vollkommenste erkennet. Die Erkenntniß Gottes ist daher auch im höchsten Grade anschauend, und nicht symbolisch. Und obgleich aller mögliche und wirkliche Zusammenhang der Dinge von Gott aufs deutlichste erkannt wird, so erkennet er ihn doch unmittelbar, und nicht durch Schlüsse.

§. 258.

Da nun Gott theils von aller Einschränkung und von allem Widerstande frey ist, theils

von

von allen Dingen, folglich auch von allen Körpern die deutlichste Vorstellung hat, so ist es unmöglich, daß er einen Körper zum nächsten Werkzeuge seiner Kraft brauchen, oder von einem deutlichere Vorstellungen als von einem andern haben solle. Gott hat also nicht einen Körper, wie unsere Seele einen Körper hat; und er ist auch nicht die Weltseele, in dem Verstande, wie ein endlicher Geist die Seele eines Körpers ist.

§. 259.

Gott ist daher das allerfreyeste Wesen; gänzlich frey von dem Einflusse anderer Wesen, gänzlich frey in seinem Verstande von dem Zwange der Sinnlichkeit, oder der Bestimmung äußerer Umstände.

§. 260.

Gottes Wille ist die unendlich vollkommne Wirksamkeit des vollkommensten Geistes. Gott will und wirkt also durchaus das Beste. Sein Wille ist der allerheiligste. Und wenn er Geister und empfindende Wesen hervorbringt, so will und macht er sie so glückselig als möglich. Gott ist also das gütigste der Wesen. Und da Gott seine unendlichen Vollkommenheiten aufs deutlichste erkennet, und gänzlich frey von allem Bedürfniß, Mangel und Leiden, frey von allen Leidenschaften und eingeschränkten Begierden ist, so ist Er das allerseligste der Wesen.

§. 261.

Vermöge seiner Allmacht und Allwissenheit wirket Gott auf alle Dinge ausser ihm unmittelbar; d. h. er ist allgegenwärtig.

§. 262.

Und ob gleich die unendliche Natur Gottes von keinem endlichen Geiste vollkommen deutlich erkannt werden kann, und Er also in diesem Verstande unbegreiflich ist; so ist Er doch nicht undenkbar; vielmehr ist Er die ewige Quelle aller Wahrheit, und ohne Ihn ist nichts begreiflich, was irgend einem Wesen begreiflich ist.

2. Kant's Beweis.

§. 263.

Das Daseyn ist eigentlich gar kein Prädicat oder Determination von einem Dinge. Ein Ding kann mit allen seinen Bestimmungen existiren, und auch nicht existiren. Bey der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann kein Prädicat fehlen. Wenn im gemeinen Redegebrauch gleichwohl das Daseyn als ein Prädicat eines Dinges gesetzet wird, so ist es nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als von dem Gedanken, den man davon hat.

§. 264.

Der Begrif der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem Seyn völlig einerley.

sey. Nun kann etwas blos beziehungsweise gesetzt, oder blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmale zu einem Dinge gedacht werden, und denn ist das Seyn, d. i. die Position dieser Beziehung, nichts anders als der Verbindungsbegrif in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Seyn so viel als Daseyn.

§. 265.

In einem wirklichen Dinge ist nicht mehr gesetzt, als in einem blos möglichen; denn alle Prädicate des wirklichen können auch bey der bloßen Möglichkeit angetroffen werden; aber durch ein Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein blos Mögliches.

§. 266.

Die Möglichkeit wird aufgehoben, nicht blos wenn ein innerer Widerspruch in einem Dinge, als das Formale der Unmöglichkeit anzutreffen ist, sondern auch wenn gar kein Materiale, kein Datum zum Denken da ist. Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt nichts gegeben kein Materiale zu irgend etwas denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Allein daß irgend eine Möglichkeit sey, und doch gar nichts Wirkliches, wider-

sprich-

spricht sich. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heißt eben so viel als es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sey etwas möglich.

§. 267.

Es ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire. Wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Wodurch aber das Materielle, und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneinet. Nun geschicht jenes durch Aufhebung alles Daseyns; also wenn alles Daseyn verneinet wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.

§. 268.

Alle Möglichkeit setzt irgend ein Daseyn voraus. Entweder ist das Mögliche nur denklich, in so fern es selber wirklich ist, und denn ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich, darum weil etwas anders wirklich ist; d. i. seine innere Möglichkeit, ist als eine Folge durch ein ander Daseyn gegeben. Dasjenige Wirkliche durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit der andern gegeben ist, ist der erste Realgrund dieser absoluten Möglichkeit.

§. 269.

§. 269.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Demnach kan etwas schlechterdings nothwendig seyn, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles denklichen aufgehoben wird, d. i. wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtseyn das Materielle zu allem denklichen und alle Data dazu aufhebt.

§. 270.

Alle Möglichkeit setzt etwas wirkliches voraus, worinnen, und wodurch alles denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit aufheben würde. Dasjenige aber dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise.

§. 271.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Grund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andre Ding nur möglich seyn, in so fern es durch dasselbe, als einen Grund gegeben ist. Demnach kann jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Daseyn von ihm abhängend. Etwas aber was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und ist demnach nicht schlechterdings noth-

nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig seyn. Das nothwendige Wesen ist also ein Einziges.

§. 272.

Kein aus vielen Substanzen zusammengesetztes Ding kann ein schlechterdings nothwendiges Wesen seyn. Man setze es sey nur einer seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesamt als Folgen durch dasselbe möglich, uud gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Wollte man gedenken, es wären mehrere, oder alle nothwendig, so widerspräche dieses dem vorigen. (§. 271.)

§. 273.

Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jedes besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daseyn haben kan, als den Theilen zukömmt, und da diesen gar keine zukömmt, so würde auch das Ganze zufällig seyn. Folglich ist das nothwendige Wesen einfach.

§. 274.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig. Denn weil selbst seine eigene Möglichkeit, und jede andere dieses Daseyn voraussetzet, so ist keine andre Art der Existenz desselben mög-

möglich; das heist: es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerley Art existiren. Demnach kan es nicht auf andre Art bestimmt, oder verändert werden. Sein Nichtseyn ist schlechterdings unmöglich. Mithin auch sein Ursprung und Untergang; demnach ist es ewig.

§. 275.

Da die Data zu aller Möglichkeit in dem nothwendigen Wesen anzutreffen seyn müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch dasselbe als den ersten Realgrund gegeben seyn, so sieht man; daß alle Realität auf eine oder andre Art durch dasselbe begriffen sey. Allein eben dieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von andrer möglichen Realität, setzen in ihm selber den größten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beywohnen kan.

§. 276.

Zu diesen Realitäten des nothwendigen Wesens müssen auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich ist beydes wahre Realität, und beydes kan mit der gröſest möglichen in einem Dinge beysammen bestehn; zweytens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen von der Art, daß wir uns keine Realität gedenken können, die in Ermangelung derselben, einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Ab-

gang

gang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig seyn, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müste durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille, und alle Realität der geistigen Natur an andern möglich seyn, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge grösser seyn, als selbst der Grund. Denn es ist gewiß, daß wenn das höchste Wesen, nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre, und mancherley andre Mängel der Macht, u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenen in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kan, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beywohnen, d. i. sie ist ein Geist. Drittens Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit, in allen, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet seyn, oder doch wenigstens, durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäß, als aus einem Hauptgrunde möglich seyn. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche

diesen

diesen Beziehungen gemäß alles außer ihm wirklich anzutreffen seyn. Nun ist aber Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in den Dingen, ohne einen Verstand der sie entwirft, und ohne einen Willen der sie ausführt unmöglich.

§. 277.

Demnach existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen, einig in seinen Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen d. i. Es ist ein Gott.

Anm. Dieser Beweis ist ein Auszug der höchst lesenswürdigen Schrift: der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes von Immanuel Kant. — Der scharfsinnige Verfasser leugnet die Schlußkraft in dem cartesianischen Beweise, selbst nach Leibnizens und Wolfs Verbesserung. Er giebt zu, daß ein strenger Beweis des Daseyns Gottes aus der Zufälligkeit der Welt geführt werden könne. In so fern aber dis ein Beweis a posteriori ist, und man eigentlich nur einen Beweis a priori eine Demonstration nennt, glaubt er, könne auf keine andere Weise, als durch die eben vorgelegte Entwickelung des Begriffs vom nothwendigen Wesen, die Existenz Gottes, in strengem Sinn, demonstrirt werden.

Zweyter Artikel.

Beweis des Daseyns und der Eigenschaften Gottes aus der Betrachtung der Welt.

1. Die Zufälligkeit der Welt beweist ein erstes nothwendiges Wesen.

§. 278.

Die Welt ist nichts anders, als eine für für uns unendliche Menge von Wesen, von denen wir einen unendlich kleinen Theil, und auch diesen sehr unvollständig erkennen. Unser Wohnplatz, die Erde, ist mit einer unglaublichen Anzahl von leblosen und lebenden Wesen erfüllet. Die Gattungen selbst der verschiedenen flüßigen und festen Körper, der Mineralien, Pflanzen, und thierischen Körper sind noch nicht alle gezählet. Alle haben indeß mit uns die Bewegung gemein; und verschiedenen unter den Thieren müssen wir nach eben der Analogie, wornach wir an andern Menschen ausser uns selbst, eine Vorstellungskraft erkennen, gleichfalls eine Seele oder ein denkendes Principium zuschreiben.

Unsere Erde bewegt sich um einen leuchtenden Körper, die Sonne; welche wenigstens eine Million mal grösser ist als sie. Es giebt noch andere der Erde ähnliche Körper, die sich um die Sonne herum in bestimten Bahnen be-

bewegen. Der Merkur dessen Durchmesser beynahe $\frac{1}{300}$ des Durchmessers der Sonne ist, ist der Sonne am nächsten. Seine kleinste Entfernung ist 3377, seine größte 5137 Erddiameter. Er durchläuft seine Bahn in drey Monaten. Venus, deren Diameter $\frac{1}{100}$ vom Diameter der Sonne ist, ist, wenn sie der Sonne am nächsten kömmt, 7898 Erddiameter, und wenn sie sich am weitesten entfernt, 8008 Erddiameter von ihr entfernet. Ihren Umlauf um die Sonne vollführt sie in 8 Monaten. Darauf folgt die Erde, deren größte Entfernung von der Sonne 11187 und die kleinste 10812 Erddiameter beträgt. Um sie bewegt sich der Mond, dreißig Erddiameter von ihr entfernt: sein Diameter ist ungefehr $\frac{1}{4}$ des Erddiameters. Er läuft in einem Jahre d. i. während der Zeit, da sich die Erde um die Sonne bewegt, 12 mal um die Erde herum. Mars, dessen Diameter $\frac{1}{170}$ des Sonnendiameters ist, bewegt sich um die Sonne innerhalb zwey Jahren. Seine größte Entfernung von der Sonne 18315 und seine kleinste 15213 Erddiameter. Der Jupiter ist in seiner größten Distanz von der Sonne 59950 Erddiameterund in seiner kleinsten 55410 entfernt. Sein Diameter ist $\frac{1}{9}$ des Sonnendiameters. Seine Bewegung um die Sonne vollendet er in 12 Jahren. Der Saturnus ist in der größten Entfernung von der Sonne 110935 Erddiameter, und in seiner kleinsten 98905 Erddiameter weit. Er

 durch-

durchläuft seine Bahn um die Sonne in 30 Jahren. Um den Jupiter bewegen sich vier, um den Saturnus fünf Monden. Man nennt die der Erde ähnlichen Kugeln, die sich um die Sonne bewegen, Planeten. Die so genannten Fixsterne sind eben solche Körper, wie die Sonne, um die sich ebenfals höchstwahrscheinlich Planeten bewegen, welche sich aber ihrer ungeheuren Entfernung wegen gänzlich unserm Auge entziehn. Der äusserste Fixstern den wir sehen können, ist von der Erde viele Millionen Meilen entfernt.

Daß diese unzählichen Weltkörper auch mit lebenden Wesen bevölkert sind, das läßt sich, wenn man nach der Analogie urtheilen will, fast gar nicht bezweifeln.

§. 279.

Alles also, was wir von der Welt wissen, unterrichtet uns von dem Daseyn dieser zwiefachen Art von Kräften, der Bewegungskräfte, und der Vorstellungskräfte. Wir kennen keine andere, und können uns auch von keinen andern einen Begriff machen.

§. 280.

Die Bewegungen in der Welt beruhen auf unwandelbaren Gesetzen. Dies lehrt die Erfahrung. Aber daraus folgt nicht, daß diese Bewegungen selbst nothwendig seyn. Jede Bewegung ist eine Veränderung; die nicht in dem

dem Körper, der sich bewegt, zureichend gegründet ist. Jede Bewegung die erfolgt, setzt eine andre voraus, die eher erfolgte. Also alle Bewegungen, die zugleich in der Welt erfolgen, zusammengenommen, setzen andre Bewegungen voraus, die von jenen die Gründe waren. Dis kann aber nicht ins unendliche fortgehn. Eine Bewegung aus einer unendlichen Reihe von Bewegungen erklären, davon jede immer wieder in einer andern gegründet wäre, hieße nichts erklären. Es muß also eine letzte Ursache aller Bewegung, ein erster Beweger der Materie existiren.

§. 281.

Aber die Materie selbst deren Veränderung die Bewegung ist? Ist diese etwa nothwendig vorhanden! Wir sehen sie weder entstehen, noch vergehn. Alle ihre Veränderung ist Bewegung. Aber daraus, daß wir die Materie weder entstehn noch vergehn sehn, folgt nicht daß sie nicht entstanden sey, oder nicht vergehn werde. Also folgt noch weniger daraus, daß sie absolut nothwendig existire. Gesetzt aber die Materie vergehe gar nicht, oder existire ohne Ende, so folgt daraus, nicht, daß sie keinen Anfang gehabt habe; hat sie aber einen Anfang gehabt, so existirt sie nicht absolut nothwendiger Weise. Ja wenn man endlich annehmen wolte, sie sey von Ewigkeit her da gewesen, und werde in alle Ewigkeit fortdauern, so ist doch

der Grund dieses ewigen Daseyns nicht in der Materie zu entdecken. Ihr Daseyn bleibt immer eine unendliche Reihe von Veränderungen, wovon sich das Gegentheil denken läßt. Es muß also ein erster nothwendiger Grund der Materie vorhanden seyn; von welchem, wenn sie ewig vorhanden gewesen, dieses ewige Daseyn, und wenn sie entstanden ist, ihre Schöpfung abhängt.

§. 282.

Die Vorstellungen der denkenden Wesen sind durchgehends mit den Bewegungen der Körperwelt in Verbindung. Sind nun die Bewegungen nicht in sich selbst gegründet; so können es auch die Vorstellungen nicht seyn. Sie müssen also ebenfals einen letzten nothwendigen Grund haben. Gesetzt aber, daß in der Welt niemals eine Vorstellung die Wirkung einer Bewegung wäre, daß diese Uebereinstimmung zwischen Vorstellungskräften und Bewegungskräften ein bloßer Schein, und kein wahrer Zusammenhang wäre, daß folglich die denkenden Principien von ihren Vorstellungen selbst hinreichende Gründe wären; so ist doch gewiß, daß alle diese denkenden Principien oder Vorstellungskräfte, die wir kennen, zufällig existiren. Aus keinem einzigen ist begreiflich, warum es existire; von jedem läßt sich das Nichtseyn denken: Nun läßt sich auch ihr Daseyn aus keiner unendlichen Reihe ähnlicher eben so zufällig

lig existirender Principien erklären; es ist also ein Wesen, welches die erste Ursache aller Vorstellungskräfte in der Welt ist, vorhanden.

§. 283.

Dieses Wesen, welches die erste Ursach der materiellen und Vorstellungskräfte, der Bewegungen und der Vorstellungen in der Welt ist (§. 280 - 282.), existirt absolut nothwendig. Denn wenn es zufälliger Weise existirte, so könnte es nicht der letzte Grund von allem außer sich seyn. Wir müßten wieder ein ander Wesen denken, von dem es abhängig wäre; und daraus entstünde ein offenbarer Widerspruch. Es ist also gewiß: **die Zufälligkeit der Welt beweist ein erstes nothwendiges Wesen, welches von ihr den Grund enthält.**

2. Die Einheit der Welt beweist einen einzigen Urheber, einen einzigen Gott.

§. 284.

Alle Dinge in der Welt stehen mit einander im Zusammenhange. Diesen Satz beweiset eine allgemeine Erfahrung, gegen die kein einziges Beyspiel aufzubringen ist. 1. Die materiellen Theile der Welt stehn mit einander in Verbindung. Jedes einfache Element hilft dem andern seinen Ort bestimmen. Jedes widersteht dem andern, vermöge seiner Undurchdringlichkeit. Die flüßigen Körper werden von

andern flüßigen und festen, und die festen von andern festen und flüßigen Körpern ernähret. Die entferntesten Weltkörper setzen den Aether in Bewegung, daß sie uns sichtbar werden, ungeachtet sie viele Millionen Meilen weit von uns entfernet sind. Die Sonne erwärmet und erleuchtet unsern Erdboden. Der Mond empfängt den Wiederschein des Sonnenlichts von der Erde, und leihet hinwiederum der Erde sein von der Sonne empfangenes Licht. Das Feuer könnte auf unserer Erde nicht ohne Luft, und die Luft ohne Feuer nicht diese Luft seyn. Das Meer und das feste Land sind unzertrennlich mit einander verbunden. In der Körperwelt ist keine Begebenheit ohne Folgen. Denn die Dinge, mit welchen sich die Veränderungen zutragen, wirken immer fort, nur in andern und andern Verbindungen. 2. Die denkenden Wesen stehn mit einander in Verbindung. Die Gedanken, Begierden, Entschlüsse, Handlungen, Leidenschaften der einen, hindern oder befördern die Gedanken, Begierden, Entschlüsse, Handlungen und Leidenschaften der andern. Meere und Länder trennen eine Nation auf dem Erdboden von der andern, aber Gemeinschaft der Sprachen, Reisen zu Lande, Schiffahrt, und Handlung verknüpfen den Menschen in Westen und Osten, in Süden und Norden. 3. Die denkenden Wesen stehn mit der Materie in Verbindung. Alle denkende Wesen stellen sich die Welt nach der Lage ihres Kör-

Körpers vor; alle denkende Wesen erhalten einen großen Theil ihres Vergnügens durch die Körperwelt; alle denkende Wesen bringen in der Körperwelt mehr oder weniger Verwandlungen hervor. Eine Gattung der Thiere hilft die andre zerstören; jede Gattung erhält sich durch Fortpflanzung. Die Menschen bemächtigen sich aller Elemente, und machen sie ihren Neigungen dienstbar.

§. 285.

Also obgleich der Wesen in der Welt unzähliche sind, so ist doch die Welt, das heist der Inbegriff der zufällig existirenden Dinge, nur Eine Welt. Und alle Theile derselben sind unter einander in Verknüpfung. Sollten nun der ersten nothwendigen Ursachen derselben mehr als Eine seyn; so ließe sich dabey nichts anders denken, als daß die Körperwelt ihren eignen besondern Urheber, und die Geisterwelt den ihrigen hätte; oder daß z. B. jede Sonne, und jeder Planet in einer eignen besonders existirenden nothwendigen und ersten Ursache gegründet wäre. Aber da jeder Theil der Welt mit dem andern zusammenhängt, so müßte nothwendig folgen, daß wenn z. B. die Sonne, und die Planeten zwey verschiedene Urheber hätten, der eine sich nach dem andern bey der Schöpfung gerichtet hätte, mithin einer von dem andern abhängig gewesen wäre. Eben das würde folgen, wenn man die eine erste nothwendige Ursach für

den Urheber der Körperwelt, und die andere für den Urheber der denkenden Wesen halten wollte. Beide wären alsdann von einander abhängig gewesen. Dieses läßt sich aber mit ihrem absolut nothwendigen Daseyn nicht reimen. Ein absolut nothwendiges Wesen ist ganz in sich selbst, und in keinem andern gegründet; ist ganz unabhängig von andern, und völlig durch sich selbst bestimmt. Also da die Welt, dieses unendliche Ganze mit einander verbundner Theile, in einer letzten nothwendigen Ursache gegründet ist, da die Welt selbst eine einzige ist, und jeder Theil eine Beziehung anf den andern hat, so muß das erste nothwendige Wesen, in dem sie gegründet ist, ein Einziges seyn. Wir nennen dieses Wesen, das außer der Welt nothwendig existiret, und von allen Dingen in derselben die erste Ursach ist, Gott; es existirt also ein Gott, und dieser ist ein einziger Gott.

§. 286.

Dieser Gott ist eine Substanz, ein für sich existirendes Wesen; denn ein Accidenz existirt nicht unabhängig. Gott aber existirt gänzlich unabhängig. Es sind zwar in der Welt auch unzählige Substanzen wirklich; aber keine derselben existirt durch sich selbst; sie hängen alle in ihrem Daseyn von Gott ab. Gott ist ein einfaches Wesen; denn das Wesen einer Substanz bringt die Einfachheit mit sich.

§. 287.

§. 287.

Gott existirt nothwendig; die Welt existirt zufällig. Gott ist eine Substanz; die Welt ist ein Inbegriff von mehrern Substanzen: Gott ist die Urquelle alles Wirklichen; die Welt ist der Ausfluß dieser Urquelle. Kein Theil in der Welt wäre das was er ist, ohne jeden andern Theil der Welt; Gott aber wäre das nothwendige und erste Wesen, wenn auch die Welt nicht existirte. Daraus folgt also: die Welt ist ein von Gott ganz unterschiedner Inbegriff von Dingen, die zwar mehr oder weniger Aehnlichkeit mit Gott haben, aber nicht zu seiner Substanz als Accidenzien gehören. Gott ist nicht die einzige Substanz Die Welt ist auch nicht ein Theil vor ihm, oder ein eigentlicher Ausfluß seines Wesens. Gott ist auch nicht die Seele der Welt: wie die Seele des Menschen ihres Körpers Seele ist.

3. Die Kräfte der Substanzen in der Welt beweisen einen allmächtigen Schöpfer.

§. 288.

Die Substanzen in der Welt stehen mit einander im Zusammenhange der Wirkungen, und Gegenwirkungen. Wir erfahren, daß täglich einige Formen entstehn und vergehn, andre bleiben und fortdauren. Wir erfahren daß Vorstellungskräfte sich mehr und mehr entwickeln. Aber wir finden in der ganzen Natur nichts

nichts, dem wir das Entstehen der Substanzen zuschreiben könnten. Das Daseyn der endlichen Substanzen und Kräfte überzeugt uns also von der unendlichen Kraft ihres Urhebers. Eine Kraft, die alles denkliche wirklich machen kann, ist unendlich, ist Allmacht. Nun ist nicht nur die Wirklichkeit alles dessen was ist, in der Kraft Gottes gegründet, sondern es läßt sich auch leicht begreifen, daß wenn außer dem, was wirklich ist, sonst noch etwas möglich ist, die Kraft Gottes auch dieses hervorbringen könne. Was möglich ist, muß in irgend einem Zusammenhange möglich seyn. Nun ist es folglich durch den Zusammenhang mit einer endlichen oder unendlichen Kraft möglich. Im letzten Falle ist für sich selbst klar, daß es Gott hervorbringen könne; im ersten Falle muß das was von der endlichen Kraft hervorgebracht werden, auch von der unendlichen, welche der Grund aller endlichen ist, hervorgebracht werden können; da der Effekt nicht größer als die Ursach seyn kann. Aber eine offenbare Ungereimtheit wäre es, wenn man von der Allmacht sich vorstellen wollte, daß sie auch etwas Unmögliches zur Wirklichkeit bringen könne.

§. 289.

Die Vorstellung von der Allmacht Gottes, wird ungemein lebhaft, wenn man bedenkt:

1. Die unendliche Vielheit und Größe der Körper, und folglich die erstaunliche Anzahl

zahl von wirksamen Elementen daraus sie bestehn.

2. Die Stärke, Geschwindigkeit, und Dauer der Bewegungen in der Welt.

3. Die Fortpflanzungskräfte der organischen Körper, man mag das System der Präexistenz der Keime, oder der Epigenesis annehmen. Das Letztre würde unsern Begriff von der Allmacht gewissermassen noch erheben; denn je mehr Kräfte in den Elementen der Natur liegen, desto grösser müssen wir uns die Kraft des Urhebers denken.

4. Die Erfolge so grosser Begebenheiten aus einer Zusammensetzung vieler kleiner Ursachen.

5. Die Kräfte, welche in den Naturen besonders organischer Körper liegen, so mancherley Ursachen ihrer Zerstörung entgegen zu arbeiten.

6. Die wunderbare Erfindsamkeit des menschlichen Geistes sich die Materie dienstbar zu machen, und dadurch so viel Veränderungen hervorzubringen, aus welchen man einen analogischen Schluß auf die Kräfte höherer endlichen Geister machen kann.

§. 290.

Da Gott unabhängig auf alle Substanzen in der Welt wirket, so muß er auch auf alle unmittelbar wirken. Den Begriff der mittelbaren Einwirkung haben wir von endlichen Dingen, deren

deren Kräfte eingeschränkt sind, und denen andre Widerstand leisten. Daher kömmt jeder endlichen Substanz ein Ort in der Welt zu. Gott aber ist an keinem Orte besonders, er ist in keinen Raum eingeschlossen, sondern vermöge seines unmittelbaren Einflusses auf alle Substanzen der Welt, ist er allgegenwärtig. Aus eben dem Grunde läßt sich auch bey Gott keine Bewegung gedenken.

4. Die Vollkommenheit der Welt, beweist Gottes höchste Weisheit und Allwissenheit.

§. 291.

In dem kleinen Theile der Welt den wir kennen, herrscht durchgängig eine erstaunliche Mannigfaltigkeit sowohl der Geschöpfe, als ihrer Veränderungen. Unzählich sind die verschiednen Arten der Kräuter, Staudengewächse und Bäume; unzählich die Arten der Muscheln, der Fische, der Vögel, der andern Thiere. Eben so mannigfaltig die Arten ihrer Lebensbewegungen, ihrer Ernährung, ihrer Fortpflanzung. Wenn wir nun von der Erde uns bis zu den überirrdischen Welten erheben, die zum Theil sie an Größe so weit übertreffen, was für ein unermeßlicher Reichthum von Geschöpfen, davon wir nicht einmal einen Begriff haben, zeiget sich da unserm Verstande!

§. 292.

Aber bey aller dieser Mannigfaltigkeit herrscht doch zugleich die größte Einheit, Uebereinstimmung, Regelmäßigkeit, und Zweckmäßigkeit.

§. 293.

Die Einheit der Schöpfung beweist das Stufengefolge der Wesen. Ueberall die verschiednen Klassen durch fast unmerkliche Schattirungen mit einander verbunden, nirgends ein Sprung, nirgends eine Lücke, überall ein stetiger Fortgang. Die Erden mit den Steinen durch den Sand, und die Kreiden; die Steine mit den Metallen durch die Halbmetalle verwandte. Das Mineralreich hängt mit dem Pflanzenreich, durch die Moose und steinartige Pflanzen; das Thierreich mit dem Pflanzenreiche durch die Thierpflanzen aufs genaueste zusammen. Der Affe macht die Gränze zwischen den Thieren und den Menschen.

Eben diese Einheit zeigt sich in dem Stufengefolge der Größe. Welcher Abstand vom niedrigen Mooße bis zur Eiche, die sich in den Wolken verliert, von den unbemerkten Grasblümchen bis zur prächtigen Aloe! Welcher Abstand von dem kleinsten Insekt bis zu dem Seeungeheuer des Pantoppidan! Dennoch liegen zwischen diesen äußersten Stufen der Größe, unzählich viele andre, wodurch sie mit einander verbunden werden.

Endlich

Endlich zeigt sich auch diese Einheit in der Folge der Veränderungen der Welt; in der Abwechselung der Tages und Jahreszeiten; in den Veränderungen der verschiednen Alter der Thiere; in dem Wachsthum und Ausbreitung der Kenntnisse und Künste unter den Menschen.

§. 294.

Die Uebereinstimmung der Dinge in der Welt ist so groß, und so allgemein, daß sie alle unsre Vorstellungen übersteigt. Von den Beweisen derselben, die die Kurzsichtigkeit der Menschen hat erreichen können, überdenke man nur folgende:

1. Das Gleichgewicht entgegenstrebender Kräfte, und die dadurch bewirkte Erhaltung aller insgesammt.
2. Die Uebereinstimmung der Structur der Pflanzen mit dem Boden worin sie wachsen, mit der Luft und der Witterung der sie unterworfen sind.
3. Die Uebereinstimmung der Structur der Thiere, mit dem Elemente darin sie leben, mit den Mitteln zu ihrer Erhaltung.
4. Die Uebereinstimmung der menschlichen Natur mit so vielen Verschiedenheiten der Himmelsstriche.
5. Die Uebereinstimmung der lebendigen Geschöpfe unter einander in Absicht ihrer Anzahl, Größe, und Lebenslänge.

§. 295.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit in der Welt beweisen die unwandelbaren Gesetze der Bewegung der Himmelskörper, die Bewegungsgesetze der festen und flüßigen Körper auf dem Erdboden, die Gesetze des Zusammenhangs zwischen den Vorstellungs und Bewegungskräften, und besonders die künstliche Ausbildung der organischen Körper bis in ihre kleinsten Theile. Die Ausnahmen welche von manchen besondern Gesetzen, z. B. der Bildung der thierischen und Pflanzenkörper bisweilen gemacht werden, sind so wenig als Gründe gegen die höchste Regelmäßigkeit in der Welt anzusehen, daß sie vielmehr die erstaunliche Zusammensetzung in den Principien der Ordnung des Weltsystems beweisen. Auch findet man sehr bald daß diese Ausnahmen so wenig irgend einem wesentlichen Endzwecke der Natur nachtheilig werden, daß sie vielmehr wieder selbst Nebenendzwecke befördern müssen.

§. 296.

Die Zweckmäßigkeit in der ganzen Natur ist nicht weniger erhaben, als ihre Einheit, Uebereinstimmung und Ordnung.

Zuerst findet sich, daß ein und eben dasselbe Element, eine und eben dieselbe Veranstaltung zu sehr vielen Endzwecken hinreicht. Man erwege z. B. die vielfältigen Nutzen der Reibung und der Schnellkraft, die verschiednen Nutzbar-

keiten der Luft, zur Unterhaltung des Feuers, zur Erzeugung des Regens, zur Erhaltung der Pflanzen, zur Beförderung des Umlaufs des Bluts in den Thieren. u. s. w.

Zweytens. Die Natur erreicht ihre Endzwecke überall durch die kleinsten Wirkungen die möglich sind; es herrscht durchgängig die genaueste Sparsamkeit, und nirgends Ueberfluß.

Drittens. In der ganzen Natur findet sich niemals ein Zweck, ohne die hinreichenden Mittel dazu; kein Trieb in einem Thiere, ohne Mittel zur Befriedigung; keine Gefahr eines Geschöpfs, ohne Mittel zur Abwendung; kein Theilchen eines organisirten Körpers, ohne Mittel zur Ausbildung und Ernährung.

Viertens. Eben so wenig findet man daß irgend etwas in der Welt völlig zwecklos, oder ganz ohne Absicht seyn sollte. Zwar ist es der Einschränkung unsers Verstandes unmöglich alle Absichten der Dinge in der Welt wirklich zu kennen, oder anzugeben. Aber es ist doch auch eben so unmöglich von irgend einem Dinge, als in der Welt vorhanden ist, zu beweisen, daß es ohne Absicht sey. Vielmehr sind von unzähligen Veranstaltungen, Endzwecke, die man ehmals nicht kannte, nachher bey mehrerer Ausbreitung der Naturkenntniß eingesehn und bestätigt worden.

§. 297.

§. 297.

Das alles zusammengenommen, macht es schlechterdings unmöglich, daß eine todte Kraft, ohne Verstand, der Welt das Daseyn gegeben haben sollte. Gott muß also nicht nur ein verständiges Wesen, sondern da man von der Größe der Wirkung auf die Ursach schließen muß, das allerverständigste, oder ein allwissendes Wesen seyn.

Gottes Verstand umfasset demnach ohne Einschränkung und Ausnahme alles Wirkliche; alle einzelne Substanzen der Welt, mit allen ihren Eigenschaften und Veränderungen, alle ihre Verhältnisse untereinander; folglich alle einzelne Bewegungen, die auf dem Schauplatze jeder Körperwelt erfolgen; auch alle Vorstellungen aller denkenden Wesen. Keine Dunkelheit, keine Unvollständigkeit, kein Irrthum, keine Ungewisheit in dem Verstande des Allwissenden. Kein Unterschied in der Erkenntniß des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen. Denn alles Gegenwärtige ist in dem Vergangnen, alles Zukünftige in dem Gegenwärtigen gegründet. Der Schöpfer einer unendlichen Welt, mußte die Welt in jedem Augenblick ihres Daseyns aufs vollkommenste erkennen.

Da aber unter den Dingen dieser Welt unendlich viel mehrere Verbindungen möglich waren, als die wirklich geworden, so muß Gott auch alle mögliche Dinge sich aufs deutlichste vorstellen.

§. 298.

Weisheit ist die Fertigkeit die besten Absichten durch die besten Mittel zu erreichen. Da nun in der Welt die größte Vollkommenheit, auf die ordentlichste und regelmäßigste Weise erhalten wird, (§. 293 ff.) so ist offenbar, Gott der Schöpfer derselben das allerweiseste Wesen.

5. Die Glückseligkeit empfindender Wesen in der Welt, beweist einen höchst gütigen Schöpfer.

§. 299.

Wenn Gott in der Welt unzähliche Quellen des Vergnügens für empfindende Geschöpfe geöfnet, wenn er dadurch die empfindenden Geschöpfe zusammen so glücklich gemacht hat, als möglich war, und wenn dieser glücklichen Geschöpfe unzählich viele sind, wenn endlich aller dieser Geschöpfe Gott selbst nicht bedurfte, sondern sie schuf um außer sich glückliche Wesen hervorzubringen, so ist Gott das allergütigste Wesen.

§. 300.

Nun sind aber I) unzäliche Quellen des Vergnügens für empfindende Wesen in der Welt offen. Man überdenke 1) die verschiedenen oben §. 169 ff. ausgeführten Gründe des Vergnügens für den Menschen. Alle äußerliche Sinne, der innere Sinn, das Gedächtniß,

die

die Einbildungskraft, der Verstand, sind Pforten durch welche das Vergnügen in die Seele des Menschen eindringt. Man setze noch hinzu, daß jedes Alter, jeder Stand, jeder Ort sein besonders Vergnügen mit sich führet. Man vergesse auch nicht, daß wenn gleich nicht alle Arten der Vergnügungen allen Menschen zutheile werden, doch die Entbehrung eines Vergnügens, nicht geradezu Misvergnügen hervorbringe, folglich auch nicht geradezu unglücklich mache. 2) Man erwege ferner die Menge beseelter Thiere, die verschiednen Arten ihrer Erhaltung, Wohnung, Triebe, und Kunstfertigkeiten, und die daraus für sie entstehenden Vergnügungen. 3) Man mache daraus den Schluß auf die verschiedne Glückseligkeit so vieler andern Weltkörper. Nichts verbietet uns, das Daseyn endlicher Wesen, von viel grössern Kräften der Seele, und weit feinerer Organisation, als wir bey den Menschen finden, anzunehmen; und diese müssen so wohl der Art, als der Stufe der Glückseligkeit nach, von dem Menschen verschieden seyn.

§. 301.

II) Die Geschöpfe, welche einer Empfindung fähig sind, hat Gott zusammen so glücklich gemacht, als sie seyn konnten. Dis bestätigt 1) die Bemerkung, daß jeder Mensch bey aller Unzufriedenheit, doch den wirklichen Tausch mit der Lage eines jeden andern verweigern würde.

2) Die Erfahrung, daß alle Ausnahmen, welche hie und da von der Glückseligkeit der einzelnen Menschen und Thiere gemacht worden sind, zur Vermehrung der Glückseligkeit im Ganzen abzielen. 3) Der daraus zu ziehende analogische Schluß auf die Summe der Glückseligkeit der Bewohner andrer Welten.

Anmerkung. Es ist, um diese Betrachtung so fruchtbar zu machen, als sie werden kann, durchaus nöthig die Welt gleichsam in großen Partien oder Gruppen zu beschauen, und nicht blos beym einzelnen stehen zu bleiben. Ein vortrefliches Beyspiel davon hat Herr Kant gegeben, in den Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und Schönen. Er macht über das Ganze der menschlichen Charaktere diese Anmerkungen. „Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, daß man in diesen Grundsätzen irre, und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt; je allgemeiner der Grundsatz, und je standhafter die Person ist, die sich ihn vorgesetzt hat. Derer so aus gutherzigen Trieben handeln, sind weit mehrere, welches äußerst vortreflich ist, ob es gleich einzeln nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kan angerechnet werden; denn diese tugendhaften Instinkte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben sowohl die große Absicht der Natur, wie die übrigen Instinkte, die so regelmäßig die thierische Welt bewegen. Derer die ihr allerliebstes Selbst, als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen starr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als

die große Achse alles zu drehen suchen, giebt es die meisten, worüber auch nichts vortheilhafteres seyn kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten, sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbey schaffen, und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen, Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich ist die Ehrliebe in aller Menschen Herzen, ob zwar in ungleichen Maaße verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewundernng reizende Schönheit geben muß. Denn wie wohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn ist, so fern er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb äußerst vortreflich. Denn indem ein jeder auf der großen Bühne seinen herschenden Neigungen gemäß die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Trieb bewogen, in Gedanken außer sich selbst einen Standpunct zu nehmen, um den Abstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren sich die verschiednen Gruppen in einem Gemälde, von prächtigen Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natnr Schönheit und Würde an sich zeiget.„

§. 302.

III) Daß der Geschöpfe die Gott glücklich gemacht hat unzählich viele sind, lehret die Erfahrung, von der Größe der Erde, und der Menge ihrer Bewohner, und der davon zu machende

chende analogische Schluß auf die Menge der Bewohner so vieler andrer und größrer Welten.

§. 303.

IV. Gott genießt schon durch das Anschauen Seiner Selbst der allerhöchsten und gänzlich unveränderlichen Seligkeit. Weder die Schöpfung der Körperwelt, noch der empfindenden und geistigen Wesen konnte seiner Seligkeit einen Zuwachs geben. Gott ist sich selbst allgenugsam. Also nicht aus Bedürfniß für sich selbst, sondern aus freyen Willen schuf er Körperwelt, und empfindende Wesen, um die letzten glücklich zu machen.

§. 304.

Also führet uns das, was wir von der Welt wissen, auf ein erstes nothwendiges Wesen, (§. 279-284.) auf einen Urheber, der ein einziger, (§. 285 ff.) allmächtiger, (§. 289 ff.) höchst weiser und allwissender (§. 292 ff.) und höchst gütiger Gott (§. 299 ff.) ist. So können wir denn aus den Eigenschaften des Urhebers, auf das, was wir an seinen Werken nicht unmittelbar erkennen, zurückschließen. Gott hat also unter allen möglichen Welten die Beste erschaffen. Daß eine beste Welt möglich sey, ist für sich selbst klar. Hätte Gott nun statt dieser eine weniger gute hervorgebracht, so würde die Ursach davon entweder in einer Einschränkung seiner Allmacht, oder seiner Weisheit

heit, oder seiner Güte liegen müssen. Diese ist aber schlechterdings unmöglich; also ist diese Welt unter allen möglichen die Beste.

Anmerkung. Ich füge zu desto beßrer Erläuterung dieser ganzen Beweisart des Herrn Prof. Garve Ausführung hinzu. S. dessen Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie S. 338.

„Die Frage: ist ein Gott? wenn sie auf die ersten Grundbegriffe zurückgeführt wird, ist keine andre als diese: Ist das Denken der Grund aller Bewegung, oder ist die Bewegung der Grund des Denkens? Sind die mechanischen Kräfte die Quelle der geistigen oder die geistigen Kräfte die Quelle der körperlichen?„

„Nemlich wir kennen nur zwey Haupterscheinungen in der Natur, die Bewegung der todten Masse um uns herum, und die Vorstellungen lebendiger Wesen, wie wir sind. Beides ist iezt zugleich da, beides hat einen gewissen Einfluß auf einander, unterstützt oder verändert sich wechselsweise. Von diesen beiden Erscheinungen nun, welche ist die älteste? Welche Kraft wirkte zuerst? Gab es schon ein Wesen, das dachte und empfand, ehe noch sich irgend etwas bewegte: oder waren die Wesen, die ohne Leben und Bewußtseyn sich bewegen, schon vorhanden, da noch der erste Gedanke gedacht werden sollte? Der welcher glaubt, daß es eine Zeit gab, wo in der Natur alles tod, ohne Empfindung und ohne Bewußtseyn war, wo keine Thätigkeit sich äußerte, als Veränderung des Orts; wo blos eine körperliche Masse, still, oder in einer unbewußten Gährung lag; welcher glaubt, daß aus dieser unbelebten Masse, durch irgend eine Anordnung ihrer Theile, und eine Vermischung ihrer Bewegungen, Leben und Gedanken entstanden

seyn; der ist der vollkomne Atheist. Der, welcher glaubt, daß der Geist und die denkende Kraft das erste und älteste war, daß diese Kraft ursprünglicher und unabhängiger ist, als die Kräfte der Materie; daß durch sie die Bewegungen der Körperwelt ihren Ursprung nahmen, der ist der Deist im allgemeinsten Verstande — denn er muß außer den denkenden Kräften, die menschliche Leiber bewegen, noch irgend eine oder mehrere andere annehmen, andre die höher und stärker sind, als jene, weil die Wirkungen so weit die Wirkungen des menschlichen Denkens übertreffen. Noch kann er zwar der Materie ein unabhängiges Daseyn geben, noch kann er die ersten Gedanken, die vor der Bewegung vorhergehen, in viele von einander verschiedne Wesen vertheilen; aber Atheist ist er nicht mehr. Der Irthum der Vielgötterey, ist der Irthum eines Menschen, der schon überhaupt den Ursprung der Dinge, aber noch nicht die Einheit der Welt kennt, der die verschiedenen Erscheinungen der Natur noch als vollständige Ganze betrachtet, nach deren Ursachen er insbesondre nachforschen muß.„

„Dieß also dünkt mich, wer das Daseyn eines Geistes glaubt, muß das Daseyn eines Gottes glauben. Wäre das Denken eine Folge von gewissen Bewegungen, so hielt ich es für begreiflich, daß wenn einmal Ein Theil der Materie blind so zusammen gekommen ist, daß das denkende Wesen selbst daraus entstund: auch die Bewegungen der übrigen grossen Masse der Welt so zusammengetroffen seyn können daß sie jenes Concretum eine Zeit lang aufrecht erhalten, und den künstlichen Mechanismus desselben unterstützen. Ist hingegen das lebendige und denkende eine eigne Klasse der Wesen: so ist es unbegreiflich

lich, wie sich die übrige Materie so geformt habe, als es für diese von der Materie ganz verschiedne Wesen nothwendig und erwünscht war; wofern nicht ein ähnlicher Geist, dem am Leben und Denken etwas gelegen ist, der Materie diese Form vorschrieb. Dies ist alsdenn die Theologie, welche sich hierauf gründet: Denken und Leben ist nicht ein bloßer Zustand der Materie; es ist das Daseyn eines eignen Dinges: es ist nicht eine Modification der Bewegung, es ist die Wirkung einer eignen Kraft. „

„ Also 1) bloße Materie konnte niemals allein da seyn, wenn es irgend eine Zeit gegeben hätte, wo nichts lebte, und nichts dachte: so würde ewig nichts gelebt haben. „

„ Aber 2) das Leben und Denken, welches wir izt durch uns selbst kennen ist zwar von Bewegung verschieden: aber es braucht doch derselben; es braucht unendlich viel mannigfaltige, und sich auf eine sonderbare Art vereinigende Bewegung. Ich der ich mich selbst empfinde, bin nicht Materie, aber ich bedarf der Materie und zwar einer gewissen ganz eignen Anordnung derselben. Eine kleine Portion Wasser, Oel, Erde, Feuer muß sich zu einem menschlichen Körper zusammenfügen, und die unendliche Menge dieser Elemente, die außer demselben ist, muß diesem Körper nicht blos die Ergänzungen zuführen, durch die er erhalten wird; sondern ihm auch die Erschütterungen beybringen, durch die er mir Vorstellungen verschafft. Eine Sonne mußte leuchten, und ein Auge mußte die Stralen derselben auffassen, oder ich entbehrte alle die Ideen, die vom Gesicht herkommen; diese Erde mußte eine solche Athmosphäre, und mein Körper mußte ein Ohr haben, oder ich wußte nichts vom Schall. — Tausend Dinge, die nichts davon

von wissen, denen nichts daran gelegen ist, daß ich durch sie denke, müssen doch so sich zusammenschicken, nicht blos daß mein animalisches Leben fortdaure, sondern daß meine denkende Kraft sich äußern kann.„

„Was ist es nun, was die Materie in diese Ordnung brachte? Wenn ich selbst erst aus der Materie durch eine gewisse Form derselben entsprung, so mag vielleicht diese Form einer unter den nothwendigen Zuständen seyn, in welche die Materie kraft ihrer ersten Bewegungsgesetze auf dem Laufe ihrer Revolutionen geräth. So befremdet mich die Zusammenstimmung zwischen dem Bau meines Körpers, und dem System der Welt nicht mehr. Dunkel ist mir alsdenn zwar alles, aber alles auf gleiche Weise dunkel, und mein Nachforschen ist zwar nicht befriedigt, aber gehemmt.„

„Aber wenn ich ein eigenes Wesen bin, wenn ich nicht entstund, da dieses Gebäude von Knochen, Adern und Nerven zusammengesetzt wurde; kann ich es begreifen, daß Dinge, die mit mir nichts gemein haben, sich in die Ordnung finden, in der ich sie brauche?„

„Sobald ich also glaube, ich trage nur meinen Körper, ich brauche ihn als eine Maschine; er ist todt, und ich belebe ihn; so bald wird es auf der einen Seite der Dinge helle, und ich kann die Finsterniß auf der andern nicht mehr ertragen, dieser Bau der todten Materie der dem lebendigen und denkenden Wesen nothwendig war, kann nur von einem ähnlichen Wesen herkommen. Das Auge das nicht sieht, und doch einem andern von ihm ganz verschiedenen Wesen zum Sehen, daß diesem so nothwendig ist, verhilft, kann sich nicht von selbst zu ihm gefunden haben. Wenn

Geister

Geister vorhanden sind, und immer vorhanden waren, so muß diese Ordnung von ihnen herkommen, — aber nicht von denen selbst, die ohne diese Einrichtung nicht bestehen können. — Also giebt es noch andere Geister.„

„Aber in der Welt hängt alles zusammen; jeder Theil der Materie wird durch alle übrigen bewegt, der Geist, welcher Einen menschlichen Körper bauen sollte, mußte die ganze materielle Welt in seiner Gewalt haben. Der Geist welcher Einem Atom seine Richtung geben wollte, mußte zuvor die Richtung aller übrigen Atomen den ersten gemäß geordnet haben.„

„Ich kann mir also nur Eine einzige thätige geistige Kraft vorstellen, welche der Grund alles Lebens der einzelnen Wesen und der Grund aller der Ordnung in der Materie ist, die zur Unterstützung und Aeußerung des Lebens gehört.„

„Diese Kraft ist es welche wir Gott nennen Indem wir aber sagen, ein Geist hat diese Ordnung bewirkt, so sagen wir mit andern Worten so viel: sie ist nach einer vorhergegangenen Idee: sie ist vermöge eines Willens oder zufolge einer Neigung; und sie ist kraft eines thätigen Einflusses, den diese Idee und dieser Wille über die materielle Welt hatte, hervorgebracht worden. — Dieß Wesen also war fähig eine solche Idee zu haben; wir schreiben ihm den höchsten Verstand zu; es hat die Neigung alle Sachen für empfindende und denkende Wesen brauchbar zu machen; wir schreiben ihm die höchste Güte zu; die Ordnung der Dinge, welche es sich dachte und wollte, ist wirklich vorhanden; wir schreiben ihm die höchste Macht zu.„

Anhang
zum ersten Abschnitt.

Kurze Vorstellung der Meynungen der Alten von den Grundursachen der Dinge, aus Batteux Geschichte rc. 3 Abschn. S. 295.

I.

Es giebt keinen Philosophen im ganzen Alterthume, der nicht diesen Grundsatz eingesehen, und deutlich behauptet hätte: **Es ist jetzo etwas vorhanden gewesen, also muß immer etwas vorhanden gewesen seyn.** Dieser Schluß ist augenscheinlich, in dem so bekannten Ausdrucke: **Aus nichts wird nichts** enthalten, den die alten Philosophen in allen Bedeutungen, die er hat und haben kann, gebraucht haben.

II. Dieses Etwas nun, das immer vorhanden gewesen ist, ist entweder die Welt selbst, so wie wir sie gegenwärtig sehen, oder es ist das, woraus die Welt wurde. Beynahe sind es nur Ocellus und Aristoteles, die deutlich und ausdrücklich gelehret haben, die Welt sey, so wie sie jetzt ist, von Ewigkeit her gewesen. Der erste wollte dieß durch metaphysische Gründe, der andre aus der Nothwendigkeit der in der Materie liegenden Beschaffenheiten beweisen, weil nehmlich diese Materie, die ewig angenommen wurde, auch ihre

Kräfte

Kräfte und die Wirksamkeit ihrer Beschaffenheiten von Ewigkeit her, hätte äußern müssen.

Die Spinosisten vor, oder nach dem Spinoza haben es für besser gehalten, diese Ewigkeit der Welt aus der nothwendigen Wirksamkeit Gottes herzuleiten: der so lange als er ist, auch zur Hervorbringung der Dinge außer sich hat wirksam seyn müssen. Aber diesen letzten Grund haben die Alten niemals angeführt, wie sie denn überhaupt, das spinosistische System nie recht gekannt haben.

III. Wenn man annimmt, daß die Welt in der Zeit entstanden, oder gebildet sey: so ist klar, daß sie ihre Hervorbringung einem andern Wesen zu danken habe, weil nichts die Ursache seiner eignen Entstehung seyn kann.

Dieses andere Wesen nun ist entweder ein einziges oder ist es nicht; aus dieser berühmten Eintheilung ist der Unterschied zwischen den Unitariern, und Dualisten entstanden.

Wenn es ein einziges Wesen ist, so ist es entweder die Gottheit allein, oder die Materie allein, oder Gott und die Materie in einem und eben demselbigen Wesen, als Eins vorgestellt.

IV. Wenn es die Gottheit allein mit Ausschliessung aller Materie ist, so ist sie es entweder als eine mit Freyheit wirkende, oder als eine nothwendige und maschinenmäßige Ursach. Das letzte kann bey der Voraussetzung, daß die Welt soll entstanden seyn, nicht statt finden; denn eine

ewige nothwendige Ursache muß von aller Ewigkeit her gewirkt haben. Mithin wenn es die Gottheit allein ist, die die Welt in der Zeit hervorgebracht hat, so hat sie solche als eine freye Ursache hervorgebracht; diese Art der Hervorbringung findet sich nirgends anders deutlich ausgedrückt, als in den Grundsätzen des Christenthums.

V. Wenn es die Materie allein ist, so ist es entweder die Materie die sich durch ihre natürliche Schwere im leeren Raume bewegt; dies war die Meinung des Leucipp und des Epikur; oder die Materie die sich durch eine ihr beywohnende innerliche Kraft bewegt. Dieß war die Meynung der Hylozoiten, die wieder in zwey andre zerfällt; nehmlich zuerst in die der Stoiker, welche einem gewissen Theile der materiellen Masse eine Art von Verstand, und einen wirklichen Einfluß auf das Allgemeine der Welt beylegten, und zweytens in die Meynung des Strato, welcher der Materie nichts als eine bloße Bewegungskraft zur Hervorbringung der einzelnen Dinge gab, deren keines die geringste Rücksicht auf das andre nahm, oder einige Aufsicht darüber führte.

VI. Wenn es die Gottheit und die Materie zugleich sind, aber beyde in einem und eben demselbigen Wesen als Eins vorgestellt: so giebt es wieder mehrere Klassen.

Viele haben diese uneigentlich sogenannte Einheit sich nach demjenigen vorgestellt, was sie bey den Menschen fanden; sie haben der Welt

einen

einen Körper und eine Seele gegeben, die so verbunden waren, daß die Materien gleichsam das Gefäß waren, welches die Gottheit enthielt; aber ein beugsames Gefäß, das von der Gottheit einen Theil ihrer Form annahm, und ihr wieder einen Theil von der ihrigen mittheilte: dieß war der Gedanke einiger pythagoräischen Philosophen.

Andere und zwar der größte Haufen, dachten sich diese Einheit, als die Contiguität zweyer beynahe gleichartiger Substanzen, die durch den ganzen Raum verbreitet wären; doch also: daß die reinste dieser beyden Substanzen, welche Gott war, den ganzen obern Theil der allgemeinen Weltkugel erfüllte; die andere Substanz aber den ganzen Raum von dem Kreise des Mondes an, bis zum Mittelpunkte der Erde einnahm. Diese Meynung hatten die meisten Pythagoräer, die ganze Eleatische Schule, Parmenides, Plato, Aristoteles und Zeno ergriffen.

Es läßt sich eine dritte Art von Vereinigung denken, welche darinn bestehen würde, daß es in einer einzigen Substanz zwey allgemeine Eigenschaften, die Ausdehnung und den Gedanken gäbe, aus welchen die beyden uns bekannten Arten der Dinge entstanden wären. Aber wenn auch einige von den Alten, ich meine die Eleatiker, von dieser Idee einen schwachen Schimmer gehabt, so hat sie doch die Denkungsart ihres Jahrhunderts verhindert, sich dabey aufzuhalten, und sie unter dem Gesichtspunkte anzusehen, als es die Neuern seit dem Spinoza gethan haben.

Endlich dachte man sich eine gewisse unbestimmte Vereinigung der Gottheit und der Materie, zu einem ersten Principium, das seinem Daseyn nach bekannt, seinem Wesen nach unbekannt war, und das man sich als eine allgemeine Quelle aller Wesen vorstellte, die daraus entweder durch Emanation, wie die Lichtstrahlen, oder durch Zeugung wie die Thiere, oder durch Absonderung, oder durch irgend einen andern unbekannten Weg ihren Ursprung nehmen, ohne daß man dabey Zeit oder Ort bestimmt, oder irgend einige vernunftmäßige Erklärung gegeben hätte. Dieß war das System aller alten Völker überhaupt, und besonders der orientalischen, nachdem solche den wahren Sinn des ursprünglichen vom Moses gesammelten Unterrichts verloren hatten: und sich mit unbestimmten Ideen nach einem gewissen von ihren Vätern geerbten Glauben, ohne weitere Untersuchung begnügten.

Sie stellten sich die höchste Majestät Gottes, so wie die Majestät ihrer Könige vor; als wenn sie ihren Sitz in dem höchsten Himmel hätte, und es einem obersten Diener, der selbst von der Gottheit ausgegangen, überließe, die Welt wie einen großen Staat zu regieren, und ein gewisses rebellisches Principium, dessen Daseyn sie aus den mannigfaltigen Uebeln in der Natur schlossen, im Zaume zu halten. Daher kamen das Licht und die Finsterniß bey den Chaldäern, Oromazes und Arimanes bey den Persern, Osiris und Typhon bey

den Aegyptern; die Liebe und die Nacht bey den griechischen Theologen; Jupiter und die Titanen bey den Dichtern, bis endlich die eigentlich sogenannte Philosophie, ungefähr sechshundert Jahre vor Christi Geburt ihren Anfang nahm.

Dies sind die drey allgemeinen Arten, wie man ein einziges Principium gelehret hat, indem man entweder die Gottheit allein, oder die Materie allein, oder beyde zu einem einzigen Wesen verbunden angenommen.

VII. Wenn man sich die Gottheit und die Materie als zwey völlig von einander abgesonderte Wesen denkt, so betrachtet man die eine als leidende, die andre als wirkende Ursache: und dieses mehr oder weniger, nach den verschiedenen Systemen, die man sich von der Natur der Materie macht; das heist nachdem man ihr mehr oder weniger eigene Form und Bewegung zuschreibt.

Einige haben gesagt, daß die Materie durchaus keine bestimmte Form hätte: sondern ein Teig wäre, der allerhand Formen anzunehmen bereit wäre. Dis war die Meinung der Jonischen Schule.

Andre haben behauptet, daß die Materie eine allgemeine bestimmte Form hätte, als daß sie Feuer, oder Luft, oder Wasser wäre, daß sie aber nur Eine hätte, und die Gattungen nur durch Verdickung oder Verdünnung dieser ersten Elemente entstünden. Dieß behaupteten Thales, Anaximenes, Heraklit, die Stoiker u. s. w.

Wieder andre haben gelehrt, daß sie deren mehrere auch bestimmte hätte, die aber alle in den Grundeigenschaften der Ausdehnung, der Figur, der Schwere, der Solidität begriffen wären, mit Ausschließung der veränderlichen Eigenschaften. Dieses war die Lehre der Atomisten.

Endlich hat man geglaubt, daß sie eine unbestimmliche Anzahl von unbestimmten Formen hätte; von welchen auch selbst die veränderlichen Eigenschaften der Wärme, der Trockenheit, der Kälte, der Feuchtigkeit herrührten. Dieses waren die Homöomerien des Anaxagoras.

VIII. Ueber die Bewegung dieser Materie, gab es nicht weniger verschiedene Meinungen.

Anaxagoras sagte, daß ihr an sich selbst alle Bewegung, auch die örtliche mangelte, und daß Gott sie allein fortbringen, und stellen könnte.

Andre räumten ihr die örtliche Bewegung ein, nicht vermöge ihrer Natur, sondern wegen ihrer Existenz in dem leeren Raume. Dieß waren die Atomisten.

Andre schrieben ihr außer der örtlichen auch die drey andern Bewegungen zu; in Absicht des Wesens, die Bewegung der Entstehung, in Absicht der Beschaffenheit, die Bewegung der Veränderung, und in Absicht der Quantität, die Bewegung der Vermehrung. Dieß geschah von den Vertheidigern der veränderlichen Beschaffenheiten, die man auch zuweilen Anaximandriten nennt.

Wieder

Wieder andre legten ihr eine Art von Lebensbewegungen bey, von welcher gewisse sanfte Erschütterungen, gewisse mechanische Schwingungen in ihr entstünden. Dieses thaten Strato von Lampsakus, die Stoiker, und die meisten Physiker.

Endlich schrieben ihr andre eine gewisse dunkle Empfindung und blinde Begierde zu; wie es einige Pythagoräer thaten, deren Gedanken vom Plato erklärt worden.

IX. Aus der Verschiedenheit, dem Zustande und den Eigenschaften, die man den Materien zuschrieb, kan man leicht auf die verschiedenen Grade schließen, in welchen die mancherley Philosophen die Gottheit wirksam machten, um die Materie zu bewegen, sie zu bilden, sie zur Ausführung des wirklichen Plans der Welt zu lenken und anzuwenden. Je mehr sie dem einen Theile gaben, desto mehr nahmen sie dem andern. Aber keine von diesen Erklärungen konnte bestehen, weil jede einen Widerspruch in sich schloß. Die einzige Auflösung, woran das philosophische Alterthum gar nicht einmal gedacht hat, war die, daß man der Materie alles, auch sogar ihr Daseyn nahm, um alles der Gottheit zu geben: daß man Gott zur absoluten Ursache, zum Schöpfer machte, und alles andere, sowohl der Form als der Substanz nach, wie bloße hervorgebrachte Wirkungen betrachtete. So weit waren die Philosophen wohl gekommen, daß sie sagten: Gott sey das einzige Seyende, und die Materie das Nicht-

seyende; aber von diesem Nichtseyenden zum Nichts, gab es noch einen unendlichen Abstand, weil das Nichtseyende blos das Ding ohne Form war.

X. Dies ist der allgemeine Entwurf des Labyrinthes, in welchem die alten Philosophen 10 Jahrhunderte hindurch umhergeirrt haben, um die ersten Grundsätze der Wahrheit und der Glückseeligkeit zu finden. Diese großen Männer, diese Lichter der Welt und Vertrauten der Geheimnisse der Natur, haben unsere Kenntniß um nichts erweitert. An die Stelle der alten Ueberlieferung, die bis auf sie die Regel und die Hoffnung des menschlichen Geschlechts gewesen war, haben sie, wie Sokrates sagte, nur Luft, Aether, bloße Wörter gesezt.

Thales, der zwischen der zwischen Ueberlieferung und Philosophie mitten inne stand, sezte vortrefliche Grundsätze fest, die er in einem Jahrhunderte, wo niemand zweifelte, nicht glaubte beweisen zu dürfen. Die Physiker oder Naturalisten, die nach ihm kamen, baueten die Welt, ohne an die Gottheit zu denken, einige sogar, indem sie die Gottheit völlig ausschlossen. Anaxagoras lehrte die Ueberlieferung wieder: er sezte sein Jahrhundert in Verwunderung, erhielt Altäre, aber nicht Einen Schüler. Plato hielt sich über den Anaxagoras auf, und erstickte die wenigen Ideen, die noch übrig waren, durch den Enthusiasmus der Pythagorischen Schule. Aristoteles an seiner Seite, überdeckte sie mit einer dornichten Metaphysik,

physik, die fähiger war, den Geist abzuschrecken, als zu unterrichten. Zeno, so sehr er der strengsten Tugend ergeben war, unterwarf die ganze Natur einer blinden Nothwendigkeit, die ihr eben so ein Ende machte, wie sie ihr den Anfang gegeben hatte. Strato setzte an die Stelle dieser Nothwendigkeit eine convulsivische Kraft, die auf eine blinde Art das Getrennte zu verbinden und das Verbundene zu trennen strebte. Epikur endlich, der zuletzt kam, und dem mit Rechte alles, was er gesehen und gehört hatte, mißfiel, schrieb dreyhundert Bücher, ohne einen einzigen Philosophen zu würdigen, daß er ihn darinn angeführt hätte; er machte die Welt, ohne Umschweif und ohne Rückhalt, dem Chaos gleich, indem seiner Meynung nach das eine so gut als das andre war. Um den Preiß seiner Mitbuhler davon zu tragen, lehrte er etwas noch abgeschmakteres, als sie alle. Die Welt des Epikur war eine Maschine, die vom Zufalle gebauet worden, und sich durch den Zufall im Gange erhielt; die Welt des Strato eine vegetirende Pflanze; die Welt des Zeno ein verständiges Thier ohne Freyheit; die Welt des Plato ein wildes Pferd, das der Zügel des Reuters nicht bändigen konnte. — Und waren denn solche Lehren alles, was aus den Nachtwachen, dem Streiten und Disputiren so vieler Jahrhunderte herauskam?

Die Welt wuste vor dem Thales, daß es eine allgemeine verständige Ursache gebe, die auf

das Betragen der Menschen merkte, und für ihr Schicksal Sorge trüge; sie wußte, daß die menschliche Seele in einem wesentlichen Verhältnisse der Unterwürfigkeit gegen diese Ursache stünde. Die Philosophen, indem sie diese beyden Begriffe, die die Grundbegriffe aller Moralität sind, bearbeiteten, haben weiter nichts gethan, als daß sie solche geschwächt und zweifelhaft gemacht, ohne die geringste nützliche oder befriedigende Idee an ihre Stelle zu setzen.

Sie brachten alles auf eine Art von ungeschaffener Materie zurück; aber haben sie wohl je einen Begriff von dieser Materie, von ihren Eigenschaften, von ihrem Wesen gehabt? Nach dem göttlichen Plato war sie ein Ding, das kein Ding war, und bey dem sich weder die Frage was? noch, von welcher Beschaffenheit? noch von welcher Größe? aufwerfen ließ: neque quid, neque quale, neque quantum; das nichts war, und das gleichwohl seyn sollte. Von der Bewegung haben die alten Philosophen geredet, ich will nicht sagen ohne ihre Natur zu kennen, aber ohne die Ursachen derselben auch nur zu muthmaßen. Einige haben ihr sogar die Existenz abgesprochen, weil sie lieber etwas lächerliches behaupten, als mit Sokrates ihre Unwissenheit gestehen wollten. Die gegenseitige Lage der verschiedenen Theile der Welt bestimmten sie durch gewisse mechanische, harmonische, sympathetische, antipathetische Eigenschaften der Materie, die durch die maschinenmäßige

Wirkung einer gewissen untergeordneten Seele fixirt worden, von der man nicht einsieht, warum sie sich vielmehr in diesem als in einem andern Kreise niedergelassen? Von der specifischen Organisation der einzelnen Dinge, gaben die allerwenigsten Philosophen nur irgend eine philosophische Ursache an; indem sie solche bald dem Ohngefähr, bald einer blinden Natur überließen, die den Weg zu einem Ziele nimmt, das sie nicht kennt, und anlangt, ohne zu wissen, daß sie angelangt ist. War es nicht seltsam, wenn Pythagoras und die Platoniker ganz ernsthafte Untersuchungen über die Herabfahrt der Seelen vom Himmel anstellten, die sie längst dem Thierkreise vom Krebse an, bis zum Steinbocke herabgleiten ließen, von da sie gleich Funken herunterfuhren, um sich selbst ihre Wohnungen in sterblichen Körpern zu bereiten, und dann Jahrhunderte lang, von einer Gattung zur andern übergiengen; bis sie nach einer gewissen periodischen Zeit, die Pythagoras zu bestimmen wußte, wieder zurückkehrten. Sogar den Tag ihrer Abreise von den Gestirnen und ihrer Ankunft in den Körpern, wußte Pythagoras: es war der vierzehnte der Empfängniß des Thieres.

Alle ihre Meynungen waren, um nichts Härteres zu sagen, so sonderbar, und wurden so wunderlich erklärt und bewiesen, daß die weisesten dieser Philosophen, an deren Spitze man mit Recht den Sokrates stellt, sie eben so ansahen, wie wir heutiges Tages die Schulzänkereyen be-

trachten. Plato, der unter fremden entlehnten Nahmen sowohl dafür als dawider reden läßt, verräth deutlich genug, daß diese Meynungen nur zur Belustigung eines müßigen schönen Geistes dienen können, und nicht werth sind, daß ein vernünftiger Mann irgend eine davon annehme. Arcesilaus trieb die Zweifelsucht noch weiter, und Pyrrho endlich gieng so weit, daß er sein eigenes Daseyn und selbst seinen Zweifel in Zweifel zog. So kam die systematische Philosophie beständig auf irgend eine Abgeschmacktheit heraus, sie mochte auch nehmen, welchen Weg sie wollte.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Menschen gegen Gott.

Erster Artikel.

Von der Vorsehung Gottes über das menschliche Geschlecht.

§. 305.

Daß Gott so wie über alle Geschöpfe, also auch insbesondre über das menschliche Geschlecht eine höchst weise und gütige Vorsehung beweise, ist zwar schon aus den Grundbegriffen von den Eigenschaften Gottes, deutlich genung; doch wird diese große Wahrheit noch einleuchtender, wenn man auf folgende Beweise aus der Geschichte des menschlichen Geschlechts Achtung giebt.

1. Das menschliche Geschlecht wird nicht nur troß aller großen Verwüster desselben, als der ansteckenden Kranckheiten, der Kriege, in seiner Fortdauer erhalten, sondern die Menge der Menschen hat auf dem Erdboden gegen die alten Zeiten unläugbar zugenommen.

2. Die Anzahl der Personen beyderley Geschlechts, bleiben beständig mit einander in einer zweckmäßigen Proportion, ungeachtet da-

zu

zu das Verhalten der Menschen nicht das geringste beytragen kann.

2. Ein eben so weises Ebenmaß findet sich zwischen den Gebohrnen und Sterbenden.

4. Das menschliche Geschlecht nimmt ungeachtet der Abwechslungen, denen einzelne Völkerschaften in diesem Punkte unterworfen sind, im Ganzen an Vollkommenheit zu. Dies beweiset die Geschichte der Wissenschaften, der Künste, der Handlung und Gewerbe.

5. Die wichtigsten Erfindungen, werden oft durch glückliche Zufälle, die aber blos durch eine Reihe vorher geordneter Gründe, so gut zusammentreffen, befördert; und sie werden, wie man zuweilen offenbar siehet, gerade zu der Zeit gemacht, wo sie zu der Vervollkommung der menschlichen Geschlechts am nöthigsten waren.

6. Die Begriffe von Gott unter den Menschen sind nach nnd nach immer vollkommner geworden, und haben von je her einen sehr großen Einfluß auf ihre Begebenheiten gehabt.

7. In dem Zustande der Gesellschaft zeigt sich die göttliche Vorsehung besonders dadurch, daß es den verschiednen so ungleichen Lebensarten niemals an Menschen fehlet, die sie erwählen.

8. Ueberdem ist jedes Menschen einzelnes Leben, bey genauern Nachdenken ein Beweis, daß eine höhere Hand, unsre Schicksale leite.

§. 306.

Dieser Beweise ungeachtet, sind doch gegen die göttliche Vorsehung, besonders über die Menschen, mancherley Einwürfe gemacht worden.

Erster Einwurf. Es ist so viel Böses, so viel Unvollkommenheit in der Welt. Sie würde besser seyn, wenn ganz und gar keine Unvollkommenheit darinn wäre.

Antwort. Ein endliches Ding ohne Unvollkommenheit ist unmöglich; folglich ist auch eine Welt ohne alle Unvollkommenheit unmöglich. Eine gewisse Unvollkommenheit ist in jeder Welt nothwendig. Also ist die beste Welt diejenige, die unter allen möglichen am wenigsten unvollkommen ist. Daß Gott diese nicht geschaffen habe, kann niemand beweisen.

Zweyter Einwurf. Aber so konnte doch das moralische Böse, die Sünde, das Laster unter dem menschlichen Geschlechte wegbleiben.

Antwort. Sünde kann nur bey einem freyen und dabey eingeschränkten Wesen statt finden. Die Einschränkung der freyen Geschöpfe konnte Gott nicht aufheben. Sie ist in der Natur endlicher Wesen gegründet: und wenn er gar keine freyen Wesen hätte schaffen wollen, so wär zwar die Sünde und das Laster, aber auch alle Tugend unmöglich gemacht worden.

Die Welt mit ihren Mängeln
Ist besser als ein Reich von willenlosen Engeln.
Haller.

Dritter

Dritter Einwurf. Aber es ist ja doch des Lasters so viel, und der Tugend so wenig unter den Menschen.

Antwort. Dieß läßt sich nicht erweisen. Denn 1) die Tugend, die Fertigkeit durch freye Handlungen sich zu vervollkommen, leuchtet demjenigen, der nur auf das Aeußerliche sieht, nicht so sehr in die Augen, als die Abweichungen des Lasters. 2) Vieles wird für Laster gehalten, was doch nur physikalische Unvollkommenheit ist, und nicht von der Freyheit des Menschen abhängt.

Vierter Einwurf. Wenn es aber bey dem Laster nicht sowohl auf die äußern Ausbrüche, als auf die innere Gesinnung ankömmt, so wird die Summe der Laster ungleich grösser.

Antwort. Dieses wird zugestanden. Aber es folgt daraus kein Beweis gegen die höchste Weisheit und Güte Gottes. Denn 1) kann doch nicht erwiesen werden, daß auch die innre Lasterhaftigkeit der Menschen im Ganzen genommen, grösser sey, als die innre Tugend. 2) Keine Handlungen, wenn sie auch den Menschen noch so unvollkommen machten, können eigentlich Sünde genannt werden, wenn sie von einer unvermeidlichen Schwäche des Verstandes, von einer unbezwinglichen Unwissenheit abhängen. Vielweniger kann man freye Handlungen, die an sich gut sind, deswegen weil sie nicht aus dem edelsten Bewegungsgrunde verrichtet

richtet werden, der sich denken läßt, um deswillen sündliche nennen. Es ist ein unsinniger Satz, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster wären. 3) Ein Mensch mag so lasterhaft seyn, als er will, so ist er doch nicht ganz böse. Er steht nur auf einer niedrigern Stufe der Vollkommenheit, als er stehn könnte.

Fünfter Einwurf. Aber das menschliche Geschlecht wird doch immer verderbter.

Antwort. Dies kann fürs erste durchaus nicht erwiesen werden. Je mehr die Vernunft unter den Menschen aufgeklärt wird, desto mehr Anlaß zur Tugend ist da. Und so finden wir in den neuern Zeiten wirklich in vielen Stücken mehr Tugend unter den Menschen, als in den ältern. Zweytens, wenn es auch wahr wäre, daß die Menschen in einem gewissen Jahrhunderte durchausgerechnet schlimmer wären, als in dem vorhergehenden, so folgt daraus nicht, daß diese Verschlimmerung immerfort zunehme.

Sechster Einwurf. Aber Gott hindert doch das Böse so wenig.

Antwort. Dis zu sagen wäre Lästerung. Gott beweiset vielmehr seine Vorsehung aufs deutlichste, 1) dadurch daß vermöge der Einrichtung der ganzen Natur, immer ein Laster das andre hindert. 2) Daß mit allen Sünden unausbleiblich unangenehme Folgen in der Empfindung des Menschen oder Strafen verbunden

sind;

sind; so wie ebenfals aus der Tugend angenehme Folgen in der Empfindung, oder Belohnungen entstehn. In beyden beweiset sich Gott als einen höchst gerechten Richter, indem 1) alle diese Strafen und Belohnungen, so viel wir wissen, natürlich sind, folglich 2) die Erkenntniß des Zusammenhangs, zwischen ihnen und den Handlungen der Menschen ungemein leicht ist, auch 3) die genaueste Proportion zwischen Belohnungen und Strafen auf der einen und guten oder bösen Handlungen auf der andern Seite herrschet; 4) die Strafen und Belohnungen ganz zuverläßig nnd ohne Ausnahme erfolgen; und endlich 5) beyde offenbar auf die moralische Besserung des Menschen einen steten Einfluß haben.

Siebender Einwurf. Aber Gott verziehet doch oft mit seinen Strafen so lange.

Antwort. Dies ist völlig unerweislich. Den Begriff den manche sich von der Langmuth Gottes machen, ist sehr grob, von den Schwachheiten menschlicher Richter entlehnt. Ueberdem mischt sich in diesen Einwurf theils der Irrthum, daß alles was bey dem einen Menschen Sünde und Laster ist, es auch bey dem andern sey; theils die falsche Voraussetzung, daß Gott das Laster willkührlich oder wunderthätig strafen müsse.

Achter Einwurf. Wenn Gott über das moralische Böse eine Vorsehung bewiese, so würde er Miturheber des Bösen.

Ant-

Antwort. Diese Schlußfolge ist grundfalsch. Denn 1) beweiset die innere Empfindung des Menschen von der Ursache einer Handlung, oder das Gewissen, offenbar, daß das eigentlich moralische Böse in dem Menschen selbst gegründet sey, und daß er es doch habe vermeiden können. 2) Gott hat zwar die Kräfte hervorgebracht, durch welche die Sünden vollbracht werden, aber diese Kräfte sind auch nichts Böses. 3) Gott wendet die Ausbrüche der Laster und die Sünden der Menschen durch die Regierung der Folgen zum Guten an. Selbst viele Tugenden unter den Menschen setzen das Daseyn gewisser Laster voraus.

Neunter Einwurf. Die Welt würde doch besser seyn, wenn gar kein moralisches Uebel drinnen wäre.

Antwort. Wie will die Kurzsichtigkeit des Menschen der auf einem Staube des Ganzen wohnet, und selbst von diesem Staube einen unendlich kleinen Theil kennet, einen so verwegnen Satz beweisen? Man könnte also diesen Einwurf geradezu dadurch abweisen, daß man Beweis foderte. Allein das Gegentheil erhellet sogar daraus, daß wenn Gott blos Geister die niemals gesündigt hätten, dulden wollte, die unendliche Mannigfaltigkeit seines Reichs, die seiner Weisheit so sehr gemäß ist, unfehlbar dabey leiden würde; und daß unendlich viel selbst moralisches Gutes, dadurch zugleich müßte aufgehoben werden.

§. 307.

Die Klagen über das physikalische Uebel beweisen eben so wenig etwas gegen die Vorsehung.

1. Viele solche Klagen rühren entweder aus einer dummen Unwissenheit von den wahren Endzwecken und Nutzen der Dinge, oder aus der ungereimten Voraussetzung her, daß alles ganz allein für einen einzelnen Menschen geschaffen seyn solle. Von der ersten Art sind die Klagen über vermeinte Unvollkommenheiten der Erdwelt, als über Berge, Schlünde, Moräste, wilde Thiere, Stürme, Orkane, ꝛc. dergleicken auch Lucrez de rerum natura lib. V. ausschüttet, um zu beweisen, daß die Welt ganz und gar nicht für den Menschen gemacht sey.

Quodsi iam rerum ignorem primordia quae sint
Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis
Nequaquam nobis diuinitus esse paratam
Naturam rerum; tanta stat praedita culpa.
Principio quantum coeli tegit impetus ingens
Inde auidam partem montes siluaeque ferarum
Possedere, tenent rupes, vastaeque paludes
Et mare, quod late terrarum distinet oras.
Inde duas porro prope partis feruidus ardor
Assiduusque Gelii casus mortalibus aufert
Quod superest arui, tamen id natura sua vi
Sentibus obducat, ni vis humana resistat
Vitaï caussa valido consulta bidenti
Ingemere, et terram pressis proscindere aratris
Si non fecundas vertentes vomere glebas
Terraïque solum subigentes cimus ad ortus

Sponte

Sponte sua nequeant liquidas exsistere in auras
Et tamen interdum magno quaesita labore
Cum iam per terras frondent, atque omnia florent
Aut nimiis torret feruoribus aetherius sol
Aut subiti perimunt imbres, gelidaeque pruinae
Flabraque ventorum violento turbine vexant
Praeterea genus horriferum, natura ferarum
Humanae genti infestum terraque marique
Cur alit atque auget? cur anni tempora morbos
Adportant! quare mors immatura vagatur
Tum porro puer, vt saeuis projectus ab vndis
Nauita, nudus humi jacet, infans indigus omni
Vitaï auxilio, cum primum in luminis oras
Nixibus ex aluo matris natura profudit
Vagituque locum lugubri complet, vt aequum est
Cui tantum in vita restet transire malorum.

2. Alle Klagen welche über den Schmerz in der menschlichen Natur und was davon abhängt geführet werden, sind so wenig als Gründe gegen die göttliche Vorsehung zu betrachten, daß man vielmehr eben aus der Einrichtung der menschlichen Natur in Absicht des Schmerzens noch mehr Anlaß nehmen kann, sich von der gütigen und weisen Vorsehung Gottes zu überzeugen.

1. Eine jede endliche Natur, die nicht völlig leblos und unempfindlich seyn sollte, mußte gegen unangenehme Eindrücke so gut als gegen die angenehmen empfindlich seyn. Also wenn Vergnügen möglich seyn sollte, mußte auch Schmerz möglich seyn.

2. Der Schmerz giebt der Seele den nöthigen Trieb, dasjenige, was die Natur zu zerstören trachtet zu vermeiden.

3. Der Schmerz ist ein vorzügliches Principium der Begierden und der ganzen Thätigkeit.

4. Selbst bey allen Unordnungen, die sich der Mensch selbst erlaubt, ist doch des Schmerzens und seiner Folgen weit weniger, als des Vergnügens und seiner Folgen.

5. Die Aufhebung des Schmerzens, wird selbst eine Quelle des Vergnügens.

6. Ein großer Theil des Schmerzens in der menschlichen Natur, ist als eine natürliche Strafe vorhergegangener moralischer Unordnungen anzusehn.

3. Aber fällt hier der Zweifler ein, wenn nun Tugend und Laster selbst nicht vom Menschen abhängen; wenn sie blos Glück und Unglück sind; wie kann Gott ein Unglück, das Unglück des Lasters, durch ein anderes Unglück, z. B. durch Schmerz und Krankheit strafen?

Darauf läßt sich leicht antworten. Unsere Empfindung sagt uns, daß wir selbst Urheber vieler unserer Veränderungen sind. Unsere Freyheit besteht, ungeachtet des Uebergewichts der Bewegungsgründe dem wir folgen, ungeachtet des Einflusses äußerer Ursachen, die dabey mitwirken. Es ist unmöglich, daß ein Mensch, auch

auch bey den geringsten Verstandeskräften nicht einsehn sollte, was für ihn moralisch gut sey. Man muß nur nicht vergessen, daß nicht von allen Menschen gleiche Tugend gefordert werde. Läßt nun der Mensch gleichwohl die Leidenschaften über die Vernunft siegen, was ist anders zu erwarten, als daß er die Folgen davon empfinde! Und ist es nicht sichtbare Weisheit und Güte Gottes, daß je grösser die moralische Unordnung wird, desto stärker die unangenehmen Empfindungen werden, die darauf folgen; Ist dis nicht das kräftigste Gegengift, gegen die Ausbreitung des Lasters? Auch ist hier nicht zu übergehen, daß ungeachtet die Tugend weit glückseliger macht als das Laster, dennoch auch der Lasterhafte, eben wegen der Uebertreibung der Begierden, und weil er sich geradezu ohne Ueberlegung erlaubt, was ihm gut dünkt, manches Vergnügen genieße, dem der Tugendhafte freywillig entsaget. Daraus entsteht denn eine Art von Compensation, wodurch die Vorsehung noch mehr gerechtfertiget wird.

Endlich wenn überhaupt alle Tugend darauf abzielt, den Menschen vollkommner zu machen, wenn nicht die Abwesenheit derjenigen Tugenden, die nach den Kräften des Menschen unmöglich sind, sondern derjenigen, die er wirklich erreichen konnte, den Menschen unglücklich macht, wenn die unangenehmen Folgen des Lasters, von Seiten Gottes nur darauf abzielen,

den Sünder auf den Weg der Tugend zurückzubringen, wo bliebe denn auch nur ein Schein eines Grundes zu vernünftigem Zweifel gegen die Vorsehung übrig?

§. 308.

Aber so bleibet denn doch der Tod in der Natur der Thiere und der Menschen ein unerklärliches Uebel!

Antwort. I) Der Tod der Thiere ist in keinem Falle für sie als ein Uebel zu betrachten; denn entweder wird mit dem Tode das Thier gänzlich zerstört, d. h. auch seine Seele wird mit dem Körper vernichtet, oder die Seele dauert fort, und nur der Körper wird zerstöret. Im letzten Falle ist der Tod eben so wenig ein Uebel für das Thier, als die Verwandlungen des Seidenwurms, für ihn Uebel sind. Im ersten Falle ist zu erwägen, 1. daß der Tod der Thiere zu vielen erheblichen Endzwecken in der Natur ein Mittel wird; 2. daß er für sie auch bey der Vernichtung ihrer Seele kein Uebel ist, indem sie keinen Trieb nach längern Leben, keine Vorstellung von einer längern Fortdauer haben; folglich auch von aller eigentlichen Furcht vor dem Tode gänzlich frey sind.

§. 309.

Hingegen würde II) für den Menschen der Tod allerdings das größte Uebel seyn, wenn

bewiesen

bewiesen werden könnte, daß er mit dem Tode gänzlich zu seyn aufhöre.

Nun kann aber fürs erste die Vernichtung der Seele mit nichts bewiesen werden.

So gar aus der Meynung derjenigen, welche die Seele für materiell halten, folgt sie nicht geradezu: denn Gott kan auch eine Materie ewig erhalten.

Da aber die Seele einfach und von den Körper sehr wesentlich verschieden ist, so kann aus der Zerstörung des Körpers nicht auf die Vernichtung der Seele geschlossen werden.

Wir sehn überhaupt nicht einmal das Element eines Körpers wirklich untergehn.

Daraus endlich, daß die Seele einen Anfang gehabt, folgt nicht daß sie untergehen werde.

§. 310.

Hingegen können wir uns von der Unsterblichkeit der Seele durch unumstößliche Gründe überzeugen. Der Satz aber; die menschliche Seele wird ewig leben, schließt nicht blos eine ewige Fortdauer der Substanz, sondern auch eine ewige Fortdauer der Seele, als eines geistigen Wesens in sich.

Daß Gott in dieser Bedeutung die Seele ewig erhalten werde, ist nicht in Zweifel zu ziehn, wenn man nicht an den gewissesten Eigenschaf-

ten der Gottheit, an ihrer höchsten Güte und Weisheit zweifeln will.

Wenn die menschliche Seele nicht bestimmt wäre ewig zu leben, so wären ihr umsonst Kräfte die immer wachsen können, Anlagen zu Kenntnissen, die hienieden bey weiten nicht genutzt werden, und Triebe zu einem längern Leben, die nicht befriedigt würden gegeben; und dies widerspräche offenbar der Weisheit des Schöpfers.

Wenn die menschliche Seele nicht bestimmt wäre ewig zu leben, so wäre der Mensch bey allen Vorzügen für den Thieren, doch das unglückseligste Geschöpf des Erdbodens; selbst der Lasterhafte wäre im Ganzen glücklicher als der Tugendhafte. Dis würde uns nöthigen, an statt der höchsten Güte und Gerechtigkeit, Grausamkeit und Tyranney bey Gott vorauszusetzen.

Moralische Wahrheiten, die bey Voraussetzung des ewigen Lebens der Seele, dem Menschen völlig einleuchtend und zuverläßig sind, fingen an sich zu widersprechen; wenn man annimmt, daß dieses Leben das ganze Daseyn der menschlichen Seele sey.

Endlich wenn man annehmen wollte, daß die Vernichtung der Seele an den Zeitpunkt des Todes gebunden sey, so würde der Selbstmörder sich durch eine freye Handlung der Herrschaft Gottes gänzlich entziehen können; dis wäre aber ungereimt zu behaupten. Hingegen wäre nicht einmal der geringste Scheingrund aufzubringen,

zubringen, um den Satz zu beweisen; daß zwar die Seele den Tod ihres Körpers überleben, nachher aber in irgend einem nicht zu bestimmenden Zeitpunkte untergehn werde.

Anmerkung. Die Unsterblichkeit der Seele kann nicht 1) aus ihrer innern Natur, 2) nicht aus ihrer Einfachheit, 3) nicht aus der Unmöglichkeit der Zernichtung bewiesen werden.

§. 311.

Der Zustand der Seele nach dem Tode wird unfehlbar mit dem Zustande derselben in dem gegenwärtigen Leben zusammenhängen. Denn die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, faßt zugleich die Behauptung der fortdaurenden Personalität der Seele in sich.

Ewige Strafen nach dem Tode wären nur denn möglich, wenn eine in Ewigkeit fortgehende moralische Verschlimmerung bey einer menschlichen Seele statt fände. In diesem Falle wären sie der Weisheit und Güte Gottes vollkommen gemäß. Aber auch diese ewigen Strafen würde Gott aus weiser Güte, nicht aus Rache über die Sünden, als wären sie Beleidigungen des höchsten Wesens verhängen.

Auch könnten diese Strafen, die ein endliches Wesen leiden sollte, niemals dem Grade nach, unendlich groß seyn.

Ob aber nicht alle menschliche Seelen nach und nach zum steten Wachsthume an Glückse-

 ligkeit

ligkeit zurückgebracht werden; ob sie mit einem beständigen, oder immer andern Körpern sich verbinden werden, ob sie gleich nach dem Tode sich ihrer bewustseyn werden, oder ob ihr Zustand eine Zeitlang dem Schlafe gleichen werde, ob ihnen ein bestimmter Wohnplatz werde angewiesen, oder ob sie sich frey durch jeden Raum erheben werden, darüber kann unsre Vernuft mehr nicht als schwache Vermuthungen wagen.

So viel ist gewiß, daß Gott alle Menschen zur Glückseligkeit geschaffen hat, und daß es blos der Menschen Schuld ist, wenn sie derselben, es sey in diesem oder jenem Leben, verfehlen.

Zwey=

Zweyter Artikel.

Von der Religion des Menschen.

§. 312.

Aus der Betrachtung der Eigenschaften Gottes und seines Verhältnisses gegen die Menschen erhellet unleugbar, daß der Mensch zur freyen Verehrung und Unterwerfung gegen das höchste Wesen verbunden sey. Dieses ist nicht so zu verstehn, als ob Gott durch die Verehrung der Menschen selbst einen Zuwachs der Vollkommenheit erhielte; sondern die Religion ist deswegen Pflicht für den Menschen, weil durch sie seine ganze Glückseligkeit am meisten erhöhet und befördert wird; weil der Mensch nicht vollkommner werden kann, als wenn er alle seine Handlungen durch die Anwendung der vernünftigen Begriffe von der Gottheit heiliget.

§. 313.

Da die Religion auf die wahren Begriffe von den Eigenschaften Gottes sich gründen muß, so leiten alle diejenigen Irrthümer zur Irreligion, welche das eigentliche Verhältniß der Menschen gegen die Gottheit aufheben; als die Atheisterey, die Läugnung der Vorsehung, oder eines künftigen Lebens. Hingegen können solche Irrthümer in den Begriffen von Gott, die das Verhältniß zwischen ihm und den Menschen nicht

nothwendig ändern mit der Religion bestehn; z. B. der Polytheismus, Anthropomorphismus; obgleich die Religion desto edler und vortreflicher ist, je reiner und wahrer die Begriffe von Gott sind, auf welche sie gebauet wird.

§. 314.

Die wahren Begriffe von der Natur des höchsten Wesens machen es unmöglich:

1. eine abergläubische Furcht für andern Wesen, oder ein knechtisches Mistrauen gegen die Güte Gottes zu hegen.
2. durch äußerliche Ceremonien oder willkührliche Feyerlichkeiten ein Verdienst bey Gott erwerben zu wollen.
3. Gott als einen zornigen Richter zu betrachten, dessen Zorn durch eine eigentliche Versöhnung besänftigt werden müsse.
4. Die Gebetspflicht so auszulegen, als ob man dadurch Gott bewegen könne, etwas in dem weisesten Plane der Welt zu ändern.

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Menschen gegen die Welt.

§. 315.

Der Mensch ist in der Welt einer der letzten Endzwecke, aber nicht der einzige letzte Endzweck der Schöpfung. Auch ist nicht alles in der Welt, nicht einmal auf den Erdboden, für den Menschen geschaffen.

§. 316.

Der Zusammenhang in der Körperwelt, schließt eben sowohl allen Zufall, als ein blindes Schicksal aus. Und obgleich die menschliche Seele sich die Welt immer nach der Lage ihres Körpers in der Körperwelt vorstellt, so wird doch dadurch ihre Freyheit nicht aufgehoben.

§. 317.

Außer den menschlichen Seelen giebt es dem Schlusse von der Analogie gemäß, ohne Zweifel unzählich viel andre und wahrscheinlich weit vollkommnere endliche Geister. Von ihrer Natur wissen wir nichts. Und daß solche endliche Geister auf dem Erdboden unmittelbar Wirkungen hervorbringen sollten, erfahren wir nicht. Was also einige von ihrer gegenwärtigen Verbindung mit uns wissen wollen, beruht auf Aberglauben; so wie das, was man von ihrem künftigen Verhältnisse gegen uns, nach dem Tode sagen kann, auf bloße Vermuthungen hinausläuft.

Anhang.

Verzeichniß metaphysischer Schriften.

zu §. 1 = 5.

Metaphysik überhaupt

**

Encyclopedie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines. a Yverdon. 4.

Walchs philosophisches Lexicon; neue Auflage v. Hennings 2 Bände gr. 8. Leipzig 1775.

**

Baconis de Verulamio lib. de augmentis scientiarum.

Basedow Philalethie oder neue Aussichten in die Wahrheiten der Religion und Vernunft. Altona 1764.

Basedows System der gesunden Vernunft 1765.

A. G. Baumgarten metaphysica. 8. Halae 1739. neueste Ausgabe 1762.

Bilfingeri dilucidationes neueste Ausgabe von Boeck. Tübingen. gr. 8. 4.

Boehm metaphyſica. Gieſſae 1754.

Cours de philoſophie: Elémens de metaphyſique ou préſervatif contre le matérialiſme, athéiſme et le déiſme, par M. l'Abbé Sauri. Paris 1773.

Cruſius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegen geſetzt werden. Leipz. 1746.

Diſcours ſur la metaphyſique par Mr. Merian. 1765.

S. C. Hollmanni metaphyſica, pneumatologia et theologia naturalis. Gött. 1737.

(*Hutcheſon*) Synopſis metaphyſicae ontologiam et pneumatologiam complectens. ed. IV. Glasguae 1756.

Kant principiorum metaph. noua dilucidatio. 1755. 4.

G. F. Meiers Metaphyſik. 4 Th. Halle 1755. 8.

Meiners Reviſion der Philoſophie 1 Theil. Göttingen. 1772. 8.

Wolfii Ontologia, Coſmologia, Pſychologia et Theologia natural. Halae 1730. ſeqq. 4.

Zum

Zum 1sten Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Halleri Elementa physiologiae corporis humani Tom. I - VIII. Lauſ. 1758. 4.

Unzers erste Gründe einer Physiologie der eigentlich thierischen Natur thierischer Körper. Leipzig 1771. 8.

J. A. Unzers physiologische Untersuchungen. Leipzig. 1773.

le Cat Traité des Sens.

Zum 2ten Abschnitt, von der Natur der menschlichen Seele überhaupt.

Aristotelis de anima libri III.

Nemesius περὶ φύσεως ἀνθρώπε besonders. Oxfort. 1671. 8.

De l'homme de ſes facultés intellectuelles, et de ſon education. Ouvrage poſthume de Mr. Helvetius. deutsch. Breslau 1774. 2 Bände 8.

Bon-

Bonnet essai analytique sur les facultés de l'ame 2 Voll. gr. 8. deutsch Bremen 1770. 2 B.

Essai de psychologie, deutsch von Dohm. Lemgo 1774. 8.

Ad. Fergusons Grundsätze der Moral. Philosophie, aus dem Engl. von Garve. Leipzig 1772. 8.

Krügers Experimental Seelenlehre. Halle 1756.

Kästners vermischte Schriften. 2 Theile 1772. desselben Vorlesungen 1. 2. Theil 1773.

Locke's Essay on human understanding. Lond. 8. 1690.

Leibnitz nouveaux Essais sur l'entendement humain, in den oeuvres publiés par Raspe. 4. 1765.

Meiners kurzer Abriß der Psychologie. Götting. 1773.

Reid Inquiry into the human. Mind. deutsch Leipzig 1776.

Zu §. 25.

Sulzers Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worinn sich die Seele bey Ausübung ihrer beyden Hauptvermögen, nemlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet. Desselben Zergliederung des Begrifs von der Vernunft; beyde in verm. Schr. S. 225.

Zu §. 27.

Sulzers Abhandlung von dem Bewustseyn und seinem Einflusse in unsere Urtheile, in dessen vermischten Schriften. Leipzig 1773. S. 199.

Zum dritten Abschnitt,

1. Von den Empfindungen.

Condillac Traité des sensations.

Moses Mendelsohns philosophische Schriften.

v. Irwing Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1772.

Search's light of nature 1. Band. deutsch von Erxleben. Götting. 1773. 8.

Da-

David Hartley Betrachtungen über den Menschen, deutsch, von Pistorius. 1 Th. Rost. und Leipz. 1772. 8.

2. Von der Aufmerksamkeit.

Platners Anthropologie 2 Hauptst.

3. Von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft.

Malebranche de inquirenda veritate lib. 2.

Nicolai Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper. Halle 1751.

Michaelis zerstreute Anmerkungen über das Gedächtniß in den vermischten Schriften. Frankf. 8. 1754.

Platner de vi corporis in memoria. diss. 1. 2.

Platners Anthropologie 3. 4. Hauptst.

4. Vom Verstande.

Physische Ursachen des Wahren von Joh. Christian Loßius. Gotha 1775. 8.

Hume essai concerning human undestanding. deutsch in vermischten Schriften. 2 Th. Hamb. 1755.

Sulzers Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft. 8. 1766.

Beatties essai on Truth. 8.

Michaelis sur l'influence des opinions sur le langage et du langage sur les opinions. Berl. 1761.

Condillac de l'origine des connoissances humaines 8.

Of the Origin and progress of language. London 1773.

Herders Preisschrift über den Ursprung der Sprache. Berlin 1772. 8.

Tetens vom Ursprung der Sprache und der Schrift. Bützow 1772. 8.

5. Von der Vorhersehung.

Beausobre von Ahndungen im Hamb. Magazin. 9 B.

Seip von Ahndungen.

7. On-

7. Ontologie.

Crusius vom Gebrauche des zureichenden Grundes. 1766.

Leibnitii de primae philoſophiae emendatione et de notione ſubſtantiae in Act. erud. Lipſ. a. 1694. p. 110.

Kant von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Königsberg 1746. 8.

Herz Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit. Königsberg 1771.

Lamberts Architektonik. 2 B. Riga 1771. 8.

8. Theorie des Vergnügens.

Pouilly théorie des ſentimens agréables.

Sulzers Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen in vermischten Schriften. S. 1. f.

Burke's philoſophical Inquiry into the origin of our Ideas on ſublime and Beautiful. deutsch Riga 1773.

J. Kant Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Riga. 1771.

9. Begierden und Leidenschaften.

Sulzers Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen; in vermischten Schriften S. 323.

Sulzers Erklärung eines psychologischen paradoxen Satzes, daß der Mensch zuweilen nicht nur ohne Antrieb und ohne sichtbare Gründe, sondern selbst gegen dringende Antriebe und überzeugende Gründe urtheilet und handelt, in vermischten Schriften. S. 99. f.

Cartesii Tract. de passionibus animi.

Meiers theoretische lehre von den Gemüthsbewegungen. Halle 1759. 8.

Zückert von den leidenschaften. 1768.

Hutcheson über die Natur und Beherschung der leidenschaften und Neigungen, und über das moralische Gefühl insonderheit. Aus dem Englischen. 1760.

Zu 10. Von Fertigkeit, Neigung und Gewohnheit.

Zimmermann von der Erfahrung in der Arzneykunst.

Platners Anthropologie.

Cochins Preisschrift über die Neigungen, nebst Garvens und Meiners Abhandlung. Berlin 1769. 4.

Home's Grundsätze der Kritik 1 Th. Kap. 14.

Zum 4ten Abschnitt.

Federi pr. de simplice animi natura. 1767. 4.

Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele von Moses Mendelsohn 1. und 2tes Gespräch.

L. M. Kahle Vergleichung der leibnitzischen und Newtonischen Metaphysik. Göttingen 1741. 8.

Knutzen commentat. philos. de mentis humanae natura indiuidua s. immaterialitate.

G. F. Meiers Beweis daß keine Materie denken könne. 2te Aufl. Halle 1751. 8.

Dissertations sur l'immaterialité l'immortalitaté et la liberté de l'amma. Paris 1735.

* * *

Joh. Chr. Eschenbach Samlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eignen Körpers, und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous; und des Collier allgemeinen Schlüssel ꝛc. Rostock 1756. 8.

* * *

Io. Conr. Greiling diss. de differentia corporis mathematici et physici. 1728.

Euler lettres a une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et philosophie Tom. I. lett. 69-79. Tom. II. lett. 121-132.

Leibnitii principia philosophiae. Monadologie deutsch von Köhler.

Leibnitii theoria motus abstracti seu rationes motuum vniuersales a sensu et phaenomenis independentes. Mogunt. 1671.

Ploucquet principia de substantiis et phaenomenis.

Joh. Andr. Müllers Beurtheilung der leibnizischen Moenadenlehre, recensirt von Kästner Hamb. Magaz. 3. B. S. 73.

Zu §. 216.

Sulzers Gedanken über einige Eigenschaften der Seele in so fern sie mit den Eigenschaften der Materie eine Aehnlichkeit haben, zur Prüfung des Systems des Materialismus, in vermischten Schriften. S. 368.

Zu §. 217.

Cartesii principia philosophiae.

Malebranche recherche de la verité l. 2.

Leibniz Systême nouveau de la nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'ame et le Corps Journal des sçavans 1695.

Desselben Eclaircissement du Nouveau Systême de la Communication des substances.

Eben desselben Eclaircissement des Difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le Systéme nouveau de l'Union de l'Ame. et du Corps in hist. des ouvrages des Scavans 1698. Iuillet p. 329.

Bilfinger de harmonia praeſtabilita.

Meiers Beweis der vorherbeſtimmten Uebereinſtimmung 1743. 8.

Knutzen comment philoſ. de commercio mentis et corporis per influxum phyſ. explicando.

Euler lettres &c. tome 2.

Hennings Geſchichte von den Seelen der Menſchen und Thiere. Halle 1774.

Zum zweiten Hauptſtück §. 225.

Iac. Thomaſii diſp. de origine animae humanae ex traduce Lipſ. *Ioh. Antr. Planer* de animae humanae propagatione Witteb. 1712. 1669. 4.

Bertram Prüfung der Meinungen der Präexſiſtenz der Seele 1741.

Bonnet Contemplation de la nature. deutſch von Titius Leipz.

Deſſelben Conſideration des Corps organiſés, deutſch von Götze.

zu §. 226. f.

An Essay on Genius by Alex Gerard. London 8. 774.

Sulzers Entwickelung des Begrifs vom Genie in vermischten Schriften S. 307.

Platners Anthropologie 7tes Hauptstück.

Huarts Prüfung der Kräfte zu den Wissenschaften, aus dem Spanischen von Leßing. Wittenb. 1752. 8.

Versuch über die Prüfung der Fähigkeiten im 8ten Bande der neuen Bibl. der sch. W.

* * * * * *
* * * * *

Stahls neuverbesserte Lehre von den Temperamenten, von Uhlen deutsch herausgegeben 1716.

Menz meditat. philosoph de temperamentis 1722.

Halleri physiol. Tom II.

Zum dritten Hauptstück.

J. J. Rousseau Abhandlung von dem Ursprunge der Ungleichheit unter den Menschen, (übersetzt von **Moses Mendelssohn**). Berlin 1765. 8.

Isaac Iselin über die Geschichte der Menschheit. Zürch 1768.

Feders 2 Diss. Homo natura non ferus. Erlang. 1766.

Fergusons Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Engl. 1767.

Stebbs Versuch einer Beschreibung von dem Zustand der ungesitteten und gesitteten Völker 1766.

Zimmermann vom Nationalstolze Zürich 1758. 1768.

Ebenderselbe über die Einsamkeit Leipzig 1774. 8.

Home Versuch über die Geschichte des Menschen aus dem Englischen übersetzt. 2 Theile 8. Leipzig 1774.

Zum vierten Hauptstück.

Plutarchi zwey Abhandlungen über die Vernunft der Thiere und Vergleichung der See und Landthiere.

Anmerckungen und Zweifel über die gewöhnlichsten Lehrsätze vom Wesen der menschlichen und thierischen Seele. Riga 1774. 8.

J. F Meiers Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere 1749. 8.

H. S. Reimarus, über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Neueste Auflage, Hamburg 1763. 8.

Bouiller Essai philosophique sur l'ame des bêtes.

Vergleichung des Zustandes und der Kräfte des Menschen mit dem Zustande und den Kräften der Thiere, aus den Englischen. Leipz. 8. 1773.

Histoire critique de l'ame des bêtes par Mr. *Guer*. Amsterdam 1749. 8.

Philosophische Betrachtungen über die thierische Schöpfung, aus den Englischen. Leipzig 1769.

Briefe über die Thiere und den Menschen, aus den Englischen. Leipzig 1775.

Zum fünften Hauptstücke.

Platonis Timaeus, it. Theaetetus, Philebus &c.

Aristotelis metaphysicor. libri.

Ciceronis libri III. de natura Deorum. it. de fato.

Timaei Locr. περι ψυχας κοσμω; και φυσιος.

Anselmi Cantuariensis monologium, et prologium Tom. I. edit. opp. Gerberon.

Nicolai Cusani dial. de potest, sive quia potest esse, est; in opp. Basil. 1565. fol.

Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura ejus in quantum homo et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum se ipsum et Deum, et omne debitum ad quod homo tenetur et obligatur tam Deo, quam proximo, propositus a Ven. viro *Raymundo de Sebunde* in artibus et med. D. et in sacra pagina egregio Profess. Davent. 1487. fol. und sonst vielmal.

Cartesii meditationes de philosophia Paris. 1641. 4.

Nicolai Malebranche recherche de la verité.

Leibnitii ars combinatoria Anhang. Lipſ. 1688.

Philoſophical principles of natural religion containing the elements of natural Philoſophy and the proofs for natural Religion ariſing from them by George Cheyne. London. 8. 1705. 1715.

Jeruſalem Betrachtungen über die vornehmſten Wahrheiten der Religion 3 Aufl. Braunſchweig 1770.

Die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion in 10 Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet von **Herm. Sam. Reimarus** 4 Aufl. Hamburg 1772.

Sulzers Entwickelung des Begrifs vom ewigen Weſen, in vermiſch. Schr. 6. 377.

Neue Beſtätigung des Schluſſes von der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens auf deſſen Wirklichkeit. Nebſt einigen Erinnerungen gegen des Hern. Moſes Mendelsſohn neue Wendung dieſes Beweiſes in deſſen Abhandlung über die Evidenz in den mathematiſchen Wiſſenſchaften. Clausthal 1771. 4.

Zum zweyten Artikel.

Gregorius Nyssenus de opificio hominis.

Ioh. Philoponi. κατα προκλȣ περι αἰδιοτητος κοσμȣ λογον ιη.

Iustini Martyris lib. περι Θεȣ μοναρχιας besonders herausgegeben von Hutchin. Oxfort 1703. 8.

Galenus περι χρειας των ἐν ἀνθρωπȣ σωματι μοριων.

Lactantius de opificio hominis.

Boeck theoria nexus rerum a fato et casu vindicati. Tub. 758. 4.

Hulshoff wahres System der Natur über die Aufg. aus den Eigenschaften die alle Dinge in der Welt mit einander gemein haben, zu beweisen, daß diese Dinge nicht nothwendig da sind, sondern durch ein nothwendiges Wesen geschaffen seyn müssen, aus dem Holl. übersetzt von A. F. J. Jacobi. Hildesheim 1763. 8.

Demonstration de l'existence de Dieu tireé de la nature, et proportionnée a la foible intelligence des plus simples par Messire Francois de

de Salignac de la Mothe Fenelon, Archevêque de Cambray. Paris 1712. 1713. &c.

Het regt gebruik der Werelt beschouwingen ter Ouertuiginge van Ongodisten en Ongelovigen door Bernard Nieuwentyt. Amst. 1715. 4.

The wisdom of God manifested in the works of Creation in two parts by Iohn Ray. Lond. 6. Ausg. 1714. 8. deutsch von Calvör. Goslar 717. 4.

Andreae Rüdigeri physica diuina contra mechanicos philosophos. Inf. 1716. 4.

Derham's Astrotheology. Lond. 1714. 1715. 8. physicotheology. Lond. 1714. 3te. Ausg.

Appeal to common sense in Behalf of religion. Appellation an den gemeinen Menschen Verstand zum Vortheile der Religion von Jacob Oswald. Leipzig 1774.

Radulph Cudworth true intellectual Systeme of the universe Wherein all the raison and philosophy of Atheismis confuted and its impossibility demonstrat ed. Lond. 1678. fol. *Radulphi Cudworthi* Theol. D. et in Acad. Cant. Prof. Systema intellectuale hujus universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis rerum philosophia,

qui Deum esse negant funditus euertitur. Accedunt reliqua ejus opuscula. *Ioh. Laur. Moshemius* omnia ex anglico latine vertit, recensuit, variisque obs. et diss. illustravit et auxit. Ien. 1733. fol.

Systeme de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral.

Io. Iac. Hottingeri de nonnullorum in oppugnanda religione ineptiis et malis artibus, maxime in Francogalli cuiusdam pessimo libro, qui systematis naturae nomine fertur conspicuis libri duo. Lugd. Bat. 774. 8.

Die Reden der Boyleischen Stiftung.

Sam. Clarke's demonstration of the being et attributes of God more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinosa, Toland et their followers, wherein the notion of liberty is stated et the possibility and certainty of it provid Lond. 1704. 8. zum 2ten Abschnitt.

Gregorii Nazianzini ἀποῤῥητα besonders herausgegeben von Dav. Höschel. Leyden 1591. 8.

Chrysostomi homiliae de Prouidentia. Theodoreti Lib. περι προνοιας.

Plutar-

Plutarchi Lib. ὁτι, ουδε ζην εστιν ἡδεως κατ' ἐπικουρον.

Alexander Aphrodis. περι εἱμαρμενης και του ἐφ' ἡμιν.

Aristoteles de mundo.

Senecae Lib. quare bonis viris multa mala accidant cum sit prouidentia.

Bechtolds Abhandlung von der Vorsehung Gottes 1566.

Petri Poiret cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libr. IV. Amst. 1673. 1685. 4.

Francois Lamy nouvel Atheisme renversé ou refutation du Systeme de Spinosa tirée pour la plupart de la connoissance de la nature de l'homme. Paris 1696. 12.

An inquiry into the cause et origin of moral evil by Iohn Clarke Lond. 1720. 8.

Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. par *Mr. Leibnitz.* Nouvelle Edit. par Mr. L. de Neufville. Amst, 734.

Georgii Bernh. Bülffingeri commentat. de origine et permissione mali praecipue moralis. Francof. 1724. 8.

** * **
* ** *

Meiers Beweis daß die Menschliche Seele ewig lebe. Halle 1751. 1754. 8. Vertheidigung seines Beweises ꝛc. Halle 1753. Abermalige Vertheidigung 1753. 8.

Moses Mendelssohns Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele 1767. 1769.

Kästners Erläuterung eines Beweisgrundes der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Hennings von den Seelen der Menschen und der Thiere §. 48. f.

Jerusalem Betrachtungen Erster Theil §. 6. betr. Reimarus natürliche Religion. 9=10 Abschnitt.

** * **
* ** *

Meiers Betrachtungen über den Zustand der Seele nach dem Tode.

Bonnets philosophische Palingenesie.

Lavaters Aussichten in die Ewigkeit.

Eber-

Eberhards neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung von der Seeligkeit der Heiden; verglichen mit dem Aufsatze: Leibniz von den ewigen Strafen in Leßings Beträgen zur Geschichte und Litteratur. Erster Beytr. S. 499.

Kant Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766. 8.

Meiers Gedanken von Gespenstern. Halle 1748. 8.

Ebendesselben Philosophische Gedanken von den Wirkungen des Teufels auf dem Erdboden. 1760. 8.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druckfehler.

S. 243. Z. 16. statt: Glückseligkeit so vieler andern: ließ: Glückseligkeit der Bewohner so vieler andern.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schütz, Christian Gottfried,

Einleitung in die speculative Philosophie oder Metaphysik zum Gebrauche der Vorlesungen

Lemgo 1776

Ph.sp. 766 kb#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10811735-6
VD18 13586114